lumière & vie

Entretien :
Jean GREISCH

Dossier :

La liturgie

juillet - septembre 2008

279

ISSN 0024-7359

lumière & vie

juillet - septembre - tome LVII - 3

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2008 :

277 *En quête de nature*
278 *Isaïe*
279 *La liturgie*
280 *Augustin*

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

• « Le souci du passage », tel était le titre bien choisi des Mélanges offerts à **Jean GREISCH**, il y a quelques années, et où figuraient les contributions de Paul Ricœur, Stanislas Breton, Jean-Luc Marion, Rémi Brague, Pierre Gire, et bien d'autres auteurs non francophones. En effet, comme luxembourgeois, placé entre la France et l'Allemagne, Jean Greisch eut le réel souci du passage d'une langue à l'autre de grandes œuvres notamment de Heidegger, Jonas, Balthasar, et Ricœur.

Comme philosophe, sa passion de l'herméneutique répondait au souci de comprendre l'altérité, et de passer « entre les portails de l'immanence et de la transcendance » (Richard Kearney). L'entretien qu'il nous accorde dans ce numéro manifeste assez son souci d'un dialogue renouvelé entre philosophie et théologie, et nous présente quelques aspects de sa pensée de la religion, comme « parcours de reconnaissance dont le sens ne se révèle qu'à celui qui s'y risque ».

• Qu'il soit permis d'appliquer aussi cette approche à **la liturgie** chrétienne. Celle-ci en effet n'est pas faite seulement de discours, mais de gestes, et pour en saisir le sens, pour percevoir sa puissance transformatrice et entrer dans sa dimension d'action sainte et communionnelle, il faut s'y risquer, y engager tout son être de chair, à la suite du Christ, de son baptême au Jourdain à l'eucharistie de sa dernière cène.

Quel que soit le rite, ancien ou nouveau, ou pour parler comme Benoît XVI dans son dernier Motu proprio, quelle que soit la forme du rite, ordinaire ou extraordinaire, il s'agit bien d'entrer de tout son cœur dans la célébration du mystère pascal, et d'y communier, non seulement des lèvres, mais par la vie. C'est pour cette raison que nous n'avons pas voulu centrer les analyses de ce dossier consacré à la liturgie sur l'actualité liturgique et sa dimension encore polémique, mais plutôt donner des éléments de compréhension des principes fondamentaux de la liturgie et de la réforme conciliaire.

Avec Louis-Marie CHAUVET, la réflexion sur la liturgie s'appuie sur l'exemple du baptême, sacrement de l'entrée dans l'Église. Il y est bien montré combien il importe de ne pas transformer la liturgie en discours explicatif, de façon à pénétrer la puissance des symboles, à ne pas en rester à une conception magique et infantile des rites, qui dispenserait de toute conversion éthique.

C'est en effet une tentation inhérente à la liturgie de se replier sur les choses du sacré, en faisant ainsi d'elles des formes d'idoles rassurantes face aux angoisses, des formes de fuite de toute conversion profonde des comportements et du cœur. Le Christ, dans son rapport au sacré, a manifesté ces ambiguïtés et souligné la nécessité d'une conversion intérieure : le sacré se déplace des objets aux personnes, devient intérieur à l'humain, « se pose comme un impératif de tendre vers la sainteté », comme l'indique Christian DUQUOC.

C'est pourquoi il importe tant de ne pas séparer le rassemblement du peuple et la proclamation de la parole d'une réponse engagée de la foi et des œuvres : nous sommes toujours envoyés en mission.

Ainsi la liturgie qui nous sépare pour un temps des soucis du quotidien et des passions humaines, qui nous sort de l'enfermement dans le mode factice d'être au monde, ouvre un espace où s'exposer à l'appel et à la grâce de Dieu, où attendre sa venue ; l'insaisissable est espéré, et nous retournons dans la violence du monde avec un autre regard sur l'histoire et sur les hommes, un regard marqué par la kénose du Christ. Telle est peut-être le sens de la réflexion du Père Jean-Yves Lacoste, que nous présente ici Joeri SCHRIJVERS.

Ces approches très fondamentales de la liturgie favorisent une prise de distance face aux questions plus polémiques des évolutions des rites dans l'histoire récente de l'Église. Là encore, le recul historique s'avère nécessaire et c'est tout le mérite de l'article de Bernard-Dominique MARLIANGEAS de retracer l'histoire du mouvement liturgique de Dom Guéranger à Vatican II.

En effet, le souci d'une participation pleine et entière des fidèles à l'action liturgique et d'une meilleure compréhension des célébrations ne date pas de Vatican II, même si depuis ce concile, l'appropriation du rite a atteint des formes aiguës, allant dans certaines communautés jusqu'à la confiscation : c'est ce que pointe le billet de Christophe BOUREUX.

Mais ce qui s'affine à Vatican II, au-delà de cet aboutissement de la réforme liturgique, c'est la parenté profonde entre l'Église et la liturgie : la liturgie n'est rien d'autre que l'Église célébrant le mystère de son salut en Jésus Christ. La réforme de la liturgie s'articulera donc naturellement à la manière dont les Pères déploieront l'ecclésiologie du peuple de Dieu, dans la diversité des nations. C'est ce qu'analyse avec précision Laurent VILLEMIN.

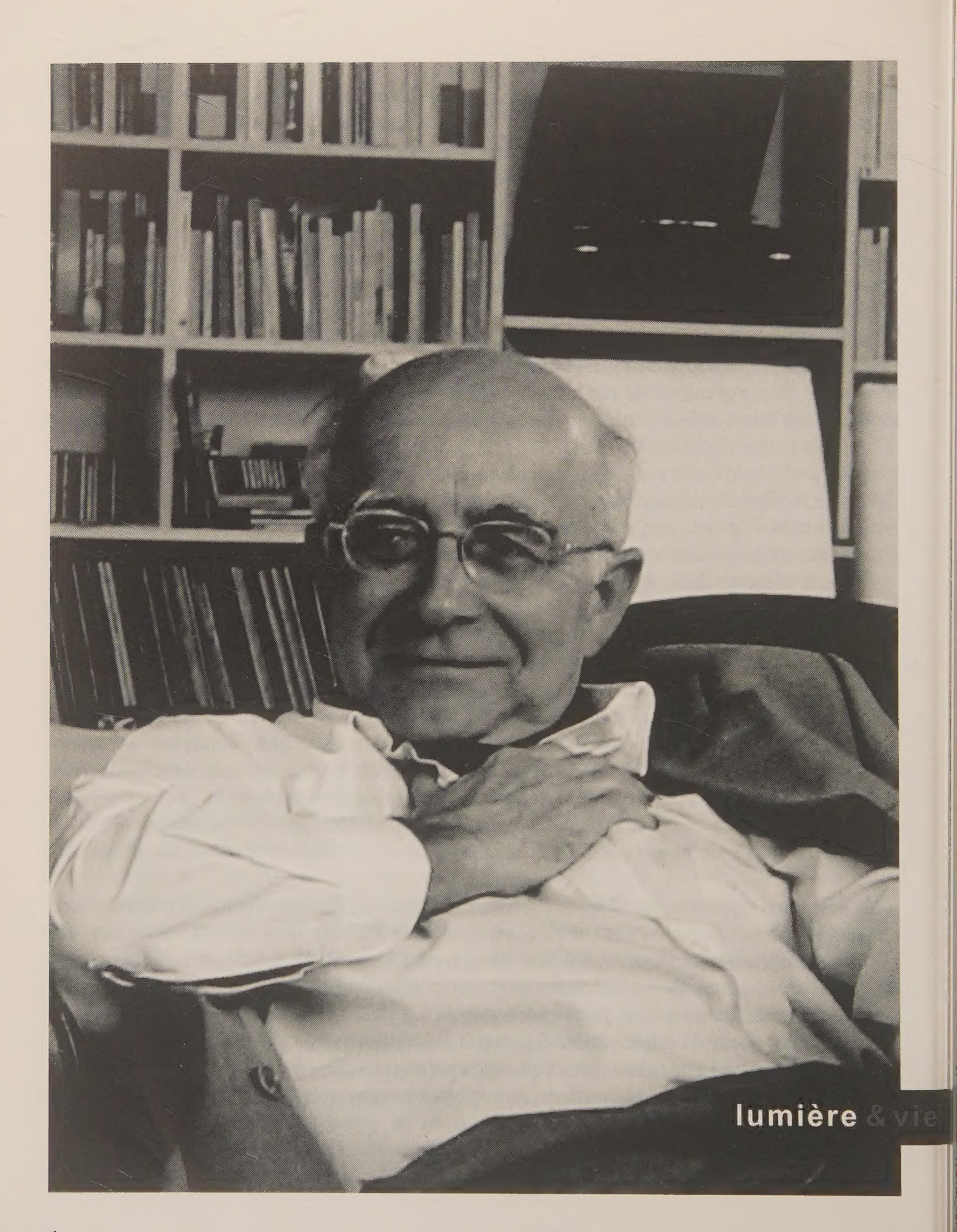
Cette réforme de la liturgie, on le sait bien en France, ne s'est pas faite sans heurt, et le passage de la messe de Saint Pie V à la messe de Paul VI a conduit à une séparation des communautés catholiques, non seulement dans la manière de prier, mais dans la manière de croire : c'est un point sur lequel nous avons, de notre côté, voulu attirer l'attention.

Cette séparation vient sans doute aussi d'une réaction aux excès de créativité et aux « déformations de la liturgie à la limite du supportable », selon l'expression du pape Benoît XVI dans la lettre adressée aux évêques, accompagnant son dernier Motu proprio, et que cite Mgr LE GALL. Aussi l'intention de ce Motu proprio est-elle bien de ramener la paix et l'unité dans l'Église pour que les fidèles ne soient plus séparés par la différence des rites. Nous remercions vivement le Président de la Commission épiscopale française pour la liturgie et la pastorale sacramentelle d'en dresser pour nous un bilan après un an d'application.

• Et tandis que nous nous approchons du quarantième anniversaire de la promulgation du nouveau rite de la messe (en 1969), nous venons de « fêter » les quarante ans de **mai 68**. La créativité en liturgie tenait peut-être davantage à l'esprit du temps qu'à l'esprit de la réforme conciliaire, mais pour les acteurs engagés dans l'un et l'autre mouvement, la célébration communautaire n'était pas séparable de la vie politique et sociale.

D'où ces quelques contributions à la commémoration de mai 68, sous la forme modeste de témoignages contrastés, demandés à quelques prêtres ou religieux, pour saisir un peu plus de l'intérieur ce qu'ils ont pu vivre, ou ce qu'ils en portent et supportent encore, au sein de l'Église.

Jean-Etienne LONG, *rédacteur*



Jean Greisch, ou le souci du passage

Jean GREISCH est né en 1942 à Koerich (Luxembourg). Il étudie au séminaire de Luxembourg et à Innsbrück, où il suit les cours de Karl Rahner. Ordonné prêtre pour le diocèse du Luxembourg en 1969, il vient étudier à la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris, où il devient, dès 1970, l'assistant de Stanislas Breton et de Dominique Dubarle, puis professeur, puis doyen de 1985 à 1994, avant de diriger le 3e cycle de la Faculté et le Laboratoire de « Philosophie herméneutique et phénoménologie ». Aujourd'hui Professeur émérite, il dirige la « Collection philosophie » aux Éditions Beauchesne.
Par toute sa pensée (il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages et d'articles en plusieurs langues, recensés pour la période de 1973-2003 sur 24 pages dans les Mélanges offerts à Jean Greisch), il incarne Le souci du passage, passage entre les deux langues de son Luxembourg natal, entre métaphysique et théologie, phénoménologie et philosophie de la religion, sciences humaines et herméneutique.

Lumière & Vie : Paul Tillich intitula son autobiographie intellectuelle « Aux frontières ». Vous qui êtes luxembourgeois, comment vous situez-vous sur cette frontière entre l'aire culturelle allemande et l'aire française ? Quel sens lui donnez-vous dans l'Europe du XXIe siècle ?

Jean Greisch : Il m'arrive parfois de désigner ironiquement le Grand-Duché de Luxembourg, minuscule paradis fiscal au cœur de l'Europe, comme le nombril de l'Europe. Le Luxembourg n'est ni une puissance politique, ni une puissance culturelle. En

tant qu'émigré volontaire, je pourrais m'approprier sans hésiter le « Aux frontières » de Tillich, mais en ajoutant que ce « aux frontières » est aussi un *par-delà* les frontières linguistiques, culturelles, disciplinaires. Est-ce une sorte d'évasion ? En partie, peut-être. Toujours est-il que, pour moi, la transgression des frontières s'éprouve pour commencer dans l'expérience de la traduction, qui nous confronte à ce qu'Antoine Berman appelle « l'épreuve de l'étranger ».

Mon Europe est d'abord l'Europe de la traduction et des traducteurs[1]. Si j'avais un combat politique à mener, elle aurait un programme semblable à celui que Barbara Cassin formule dans la préface-manifeste du *Vocabulaire Européen des philosophies*, le premier livre que j'ai fait acquérir, toutes affaires cessantes, à la Bibliothèque de l'Université de Villanova en Pennsylvanie, au printemps 2007, quand j'y étais titulaire de la Chaire de philosophie chrétienne.

1. Jean GREISCH a notamment traduit de l'allemand en français l'ouvrage de Wilhelm SCHAPP, *Empêtrés dans des histoires* (Cerf, 1992) ainsi que l'ouvrage de Hans JONAS, *Le Principe Responsabilité* (Cerf, 1995), et du français en allemand l'ouvrage de Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre* (*Das Selbst als ein Anderer*, Munich, 1996).

L & V : Quel regard portez-vous aujourd'hui sur votre formation cléricale initiale ? à quelle lecture de Saint Thomas avez-vous été confronté ?

J. G. : Mes premiers enseignants de philosophie au Grand Séminaire de Luxembourg avaient reçu leur formation universitaire à l'Université Catholique de Louvain auprès de Fernand van Steenberghen. Je leur dois d'avoir été très tôt initié à un thomisme ouvert dans la ligne du Cardinal Mercier[2]. Il se distingue fortement de ce que van Steenberghen appelait un « paléo-thomisme », celui justement que certains néo-néo-thomistes nous présentent aujourd'hui comme l'unique salut de la pensée.

2. Le cardinal Mercier (1851-1926), avant de devenir une figure marquante de la résistance face à l'occupation allemande durant la Première guerre, fut d'abord l'artisan d'un renouveau des études de philosophie thomiste, comme professeur à l'Université de Louvain.

Mais, d'entrée de jeu, j'étais à la recherche d'une philosophie un peu plus exaltante, qui m'aiderait à approfondir les intuitions de Romano Guardini, mon premier amour philosophique, alors que j'étais lycéen. Ce fut *Endliches und Ewiges Sein* d'Edith Stein[3], que je lisais en cachette dans la bibliothèque du Séminaire pour compenser les lacunes du cours de métaphysique, qui m'aidait à franchir le pont entre les univers intellectuels hétérogènes de la philosophie thomiste et de la phénoménologie husserlienne.

3. Ou *L'être fini et l'Être éternel*, Louvain, Nauwelaerts, 1972. Cet ouvrage est le fruit d'un travail intense d'Edith Stein, poursuivi sur de longues années, comme *Essai d'une atteinte du sens de l'être*.

Une autre percée décisive s'accomplissait en 1965/66 à l'Université d'Innsbruck en Autriche, où je m'initiais à la théologie fondamentale à l'école de la méthode transcendantale de Karl Rahner[4], et à la métaphysique, en suivant le cours d'Emmerich Coreth[5], l'un des représentants emblématiques des héritiers germaniques de Joseph Maréchal[6].

Mais ma véritable porte d'entrée dans l'univers mental de Thomas d'Aquin fut le cours sur la question treize de la *Prima Pars*[7] de la Somme théologique que Stanislas Breton[8] dispensait en 1969/70 à la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique. La manière magistrale dont il commentait les thèses thomistes relatives à la question des noms divins, à une époque où la philosophie du langage était bien plus à l'ordre du jour qu'elle ne l'est aujourd'hui, n'est pas sans rapport avec les travaux universitaires que j'effectuais tous sous sa direction.

Je ne saurais dire comment on peut qualifier le « thomisme » auquel je fus ainsi initié. Oserais-je dire que c'était un « thomisme sans qualités » au sens où Robert Musil parle d'un « homme sans qualités » ? Peut-être. En tout cas, ce fut tout, sauf un thomisme sans caractère !

L & V : Après la lecture de Thomas, celle de Hegel, avec le Père Dubarle : au-delà du changement de paysage philosophique, cela ne représentait-il pas un tournant dans votre conception de la raison ?

J. G. : Absolument ! En août 1968, alors que j'effectuais un stage d'entreprise dans la Faïencerie Villeroy & Boch à Luxembourg (j'y travaillais comme mécanicien, et je m'étonne encore aujourd'hui que mes piètres performances n'aient pas conduit l'usine à la faillite), je lisais *Vérité et Méthode* de Gadamer, qui ouvrait mes yeux sur une méthode philosophique nouvelle, qui allait plus tard devenir mon « image de fabrique » : la philosophie herméneutique, c'est-à-dire la réflexion sur les conditions de possibilité de l'art de comprendre, quel que soit le domaine où celui-ci s'exerce et les méthodes dont il se sert.

Lorsque, en automne 1969, je me présentais dans le bureau décanal du Père Dubarle[9], il me demandait pourquoi je voulais

4. Méthode que l'on voit particulièrement à l'œuvre dans son *Traité fondamental de la foi* (19761, Centurion, 1983). Karl RAHNER (1904-1984) y insiste en particulier sur la transcendance et l'autocommunication de Dieu à l'homme.

5. Jean GREISCH lui consacre une notice dans le *Dictionnaire des philosophes* (P.U.F., 1984).

6. Joseph MARÉCHAL (1878-1944) initia à Louvain une lecture « transcendantale » du thomisme, en relisant Saint Thomas à la lumière de données de la philosophie de Kant.

7. La première partie de la Somme théologique de Saint Thomas aborde la question de Dieu dans son essence, et la question 13 aborde la question de la possibilité de nommer Dieu, de la pertinence de ces noms, en déployant quelques principes sur l'analogie du langage théologique.

8. Stanislas BRETON (1912-2005), prêtre passioniste, enseigna la philosophie et la théologie à Paris et à Lyon ; son œuvre comprend un versant théologique centré sur les mystères de la Passion et de la Croix et un versant philosophique centré sur les contraintes logiques qui déterminent les limites les systèmes métaphysiques.

9. Dominique DUBARLE (1907-1987), dominicain, fut doyen de la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris de 1967 à 1973. Formé à la logique mathématique et à l'épistémologie des sciences, il noua un incessant dialogue avec la pensée hégélienne (cf. *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Cerf, 1996).

poursuivre mes études en France plutôt qu'en Allemagne. Je lui répondis que j'étais venu à Paris pour m'initier à la philosophie herméneutique de Paul Ricœur. Le Père Dubarle me rétorqua que si je voulais y comprendre quelque chose, je devrais d'abord suivre ses enseignements sur la philosophie de la religion de Hegel !

Je ne l'ai jamais regretté, et ma propre philosophie de la religion, consignée dans la trilogie : *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, porte, je l'espère, de nombreuses traces de la dette qui me rattache à cette haute figure intellectuelle et spirituelle que je vénérais avec un mélange de crainte et de fascination : *tremendum et fascinosum*, comme le dirait Rudolf Otto[10].

10. Rudolf OTTO (1869-1937) se fit connaître en 1904 par la publication d'un ouvrage sur le sacré (Das Heilige), où il présente l'appréhension irrationnelle du sacré ou *numineux* sous le double aspect de la fascination ou attraction et de la crainte révérencielle.

L & V : Vous avez à plusieurs reprises publié sur Heidegger, en vous risquant notamment à une interprétation de *Sein und Zeit (Être et temps)*. Pourriez-vous expliquer l'importance du paradigme herméneutique dans la philosophie du siècle dernier ?

J. G. : Heidegger, c'est d'abord pour moi la possibilité d'élaborer une ontologie fondamentale, elle-même adossée à une analytique du *Dasein*, c'est-à-dire à une analyse des structures constitutives de l'être-au-monde humain. Il est vrai que Heidegger marque également une césure capitale dans l'histoire de l'herméneutique philosophique, pour autant qu'il tourne délibérément le dos à l'orientation épistémologique de l'herméneutique prônée par Schleiermacher et Dilthey. Pour lui, comprendre n'est plus un mode particulier du connaître qu'on pourrait opposer à l'explication pratiquée dans les sciences de la nature, mais un mode d'être.

Après m'être essayé à une interprétation systématique d'*Etre et temps*, je me suis intéressé de près à ce que, dans *l'Arbre de vie et l'arbre du savoir*[11], j'appelais l'herméneutique « novantiqua » du jeune Heidegger, qu'il désignait, dans ses premiers enseignements de Fribourg, sous le vocable de « phénoménologie herméneutique de la vie facticielle », en m'attachant surtout à analyser ses sources augustiniennes. J'ai complété ce travail par la traduction de la *Phénoménologie de la vie religieuse* de Heidegger (le volume 60 de la *Gesamtausgabe*). Cette traduc-

11. Cf. Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, P.U.F., 1994, et *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne,* Cerf, 2000.

tion est achevée depuis huit ans, mais à mon regret, elle attend toujours d'être publiée aux Editions Gallimard.

En ce qui concerne mon rapport à la pensée de Heidegger, je dirai également qu'à la différence de bien des lecteurs français de son œuvre, il me semble au moins aussi important qu'on s'intéresse à la manière dont, à la fin des années vingt du dernier siècle, il a jeté les bases d'une « métaphysique du Dasein », que de se focaliser exclusivement sur la sortie heideggérienne de la « métaphysique de la présence », identifiée à « l'onto-théo-logie ». Si on ne se donne pas la peine de comprendre comment, à partir de 1929, dans la foulée d'*Etre et Temps*, et dans une incessante confrontation avec Kant, Heidegger est entré en métaphysique, on ne comprendra pas non plus les raisons profondes qui l'ont poussé, sous l'influence conjointe de Nietzsche et de Hölderlin, d'en sortir, en amorçant le virage vers un « autre commencement de la pensée ».

Ce sur quoi je travaille actuellement, ce sont les raisons qui ont conduit Heidegger, tout comme Husserl, à refuser d'homologuer le « tournant anthropologique » de la philosophie allemande à la fin des années vingt, un courant philosophique dont les principaux porte-parole furent Max Scheler, Helmuth Plessner et Arnold Gehlen[12]. La critique virulente de ce tournant anthropologique se double chez Heidegger d'une interprétation originale des trois questions directrices de Kant : « Que puis-je connaître ? », « Que dois-je faire ? », « Que m'est-il permis d'espérer ? ».

12. Max SCHELER (1874-1928), de père luthérien et de mère juive, fut marqué durablement par la phénoménologie de Husserl. Sa mort subite ne lui permit pas de venir à bout de son projet d'anthropologie philosophique, que ses disciples Helmuth Plessner et Arnold Gehlen développèrent par la suite.

C'est un autre aspect de cette critique de l'anthropologie qui retient également mon attention. Aux yeux de Heidegger, la question fondamentale n'est pas : « Qu'est-ce que l'homme ? », mais : « Qui sommes-nous ? ». En effectuant ce déplacement, Heidegger fraye la voie à bien des penseurs contemporains qui s'efforcent de jeter les bases d'une « herméneutique du soi ».

Dans deux ouvrages, actuellement sous presse[13], qui m'ont également donné l'occasion de mieux prendre la mesure de la différence entre la lecture heideggérienne de Kant, et celle de Paul Ricœur, je propose une analyse et une discussion des effets de ce déplacement dans le champ de la phénoménologie la plus récente.

13. *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, à paraître aux Editions Peeters à Louvain ; *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricoeurs*, à paraître aux Editions LIT à Münster.

L & V : Vous avez été très proche de Ricœur. Selon vous, qu'est-ce qu'il a apporté à la pensée chrétienne ? quel rôle a-t-il joué dans votre itinéraire intellectuel ?

J. G. : J'ai commencé à fréquenter les séminaires du Laboratoire de phénoménologie et herméneutique que Ricœur dirigeait au CNRS, à partir du début des années soixante-dix. J'eus ainsi la chance d'assister, pour ainsi dire en direct, à la genèse de *La métaphore vive*, de *Du texte à l'action* et de la trilogie *Temps et récit*. Au fil des ans, les affinités intellectuelles qui se sont manifestées dans ce cadre se sont transformées en une indéfectible amitié, pleine de pudeur.

Il est impossible de résumer en quelques mots la contribution de Ricœur à « la pensée chrétienne », d'autant plus que lui-même rechigne à s'appliquer l'étiquette de « philosophe chrétien » avec autant de vigueur que Levinas refusait le label de « philosophe juif » dont l'affublaient des disciples trop zélés. Ce qui me semble rapprocher ces deux auteurs, c'est leur tentative de « Penser la Bible »[14] en se mettant prioritairement, non à l'école des théologiens, mais des exégètes bibliques, comme Ricœur n'a cessé de le faire tout au long de sa vie, ou des commentaires talmudiques, comme le faisait Levinas.

Dans mon ouvrage récent : *Entendre d'une autre oreille*[15], j'ai moi-même tenté d'explorer les possibilités ouvertes par l'hypothèse d'une relation d'imbrication réciproque entre l'herméneutique biblique et l'herméneutique philosophique, en prenant pour fil conducteur les trois opérations fondamentales de l'herméneutique que distinguaient les théoriciens de l'herméneutique piétiste : *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* et *subtilitas applicandi*. Le désir de (se) comprendre, qui est le moteur de l'intelligence herméneutique, est inséparable d'une poétique de la lecture que résume admirablement l'adage de Grégoire le Grand : « *Scriptura cum legentibus crescit* » (« L'Ecriture grandit avec ceux qui la lisent ») et de l'art d'interpréter qui, après avoir éprouvé la résistance que nous impose le texte, accepte de se laisser interroger par lui, avant même de l'interroger.

Si je devais résumer ces approches en un langage plus métaphorique, je dirais que l'application, d'abord médiatisée par la lecture, ressemble à l'acte de manger. Lire le livre, c'est le manger.

14. Jean Greisch, qui a lui-même composé un essai sur *Paul Ricœur. L'itinérance du sens* (Grenoble, Jérôme Millon, 2001), fait allusion à l'ouvrage de Ricœur, coécrit avec l'exégète André LaCocque, *Penser la Bible* (Seuil, 1998).

15. Aux éditions Bayard, 2006.

Cela prend du temps et exige de la patience. « Expliciter » au sens de l'interprétation et de l'exégèse, c'est se rendre compte qu'il n'y a pas d'interprétation unique et univoque du texte. L'interprétation, ainsi définie, pourrait être comparée à l'acte de boire. Un texte qui, d'une manière ou d'une autre, ne se transforme pas en source d'eau vive, capable de transformer (ou de « refigurer »), plus ou moins profondément notre vie, ne mérite pas d'être lu et interprété. Parfois, heureusement, les textes que nous lisons ne nous désaltèrent pas seulement, certains nous enivrent comme le bon vin aux Noces de Cana.

Enfin, je comparerai le travail de compréhension à un cheminement. La religion, au mieux de sa forme, n'est ni réductible à une idéologie, ni à une utopie. C'est un « parcours de la reconnaissance » dont le sens ne se révèle qu'à celui qui s'y risque.

L & V: Vous avez entrepris la publication d'une vaste enquête sur la philosophie de la religion, sur sa genèse et ses enjeux pour la foi même. En choisissant pour titre *Le Buisson ardent*, vouliez-vous souligner la difficulté pour la lumière de la raison de pénétrer la lumière de la révélation? Quelle philosophie de la religion vous semble-t-elle encore possible?

J. G. : L'expression « Buisson ardent » dans le titre de l'ouvrage[16] a d'abord un sens phénoménologique. J'ai voulu attirer l'attention sur les modalités de donation propres au phénomène religieux. Quant à la formule: « Lumières de la raison », elle doit être entendue, elle aussi, en un double sens. Il s'agit d'abord de la métaphore classique de la « lumière naturelle de la raison » qu'on peut également entendre avec Heidegger comme « éclaircie » (*Lichtung*) originelle de l'être-au-monde du *Dasein*, éclaircie qui repose sur le trépied des trois existentiaux co-originaires de la *Befindlichkeit* (« affection »), du *Verstehen* (« comprendre) et de la *Rede* (« parole »). Si l'on accepte cette interprétation existentiale de la doctrine du *lumen naturale*, il paraît problématique d'opposer sommairement la lucidité de la raison et l'obscurité du mystère, qui s'opposeraient comme le jour et la nuit.

En mettant le terme: « lumière » au pluriel, je me rapporte à la traduction française du terme *Aufklärung: « les Lumières »*.

16. Le titre exact, comme le commente Jean Greisch dans sa réponse, est le suivant : *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* (Cerf). Il comporte 3 tomes, *Héritiers et héritages du XXe siècle* et *Les approches phénoménologiques et analytiques*, parus en 2002, et *Vers un paradigme herméneutique*, paru en 2004.

Comme le souligne Heinrich Lübbe dans : *Religion nach der Aufklärung*, la philosophie de la religion en tant que discipline philosophique n'a pris forme que dans les dernières années du XVIIIe siècle, à une époque que Pierre-Henri Tavoillot caractérise par le vocable : « Le Crépuscule des Lumières ». Ici aussi, nous avons affaire à une chouette de Minerve qui a pris son envol au crépuscule, et non à l'aube, ou à midi. En tant que discipline universitaire prend forme à peu près à la même époque que la philosophie de l'histoire, l'anthropologie et l'herméneutique philosophiques, cette dernière étant entendue non plus comme *ars interpretandi* (art d'interpréter), mais comme *Kunstlehre des Verstehens* (théorie de l'art de comprendre). Même si l'on refuse d'y voir des quadruplets siamois, on est obligé de s'intéresser au lien congénital qui unit ces disciplines, qui entretiennent toutes un rapport certes problématique, mais néanmoins fondamental, avec la rationalité critique des Lumières.

Le terme « critique » doit en l'occurrence être pris au double sens transcendantal et ordinaire du mot : réflexion sur les conditions de possibilité de l'expérience religieuse et d'une étude scientifique du phénomène religieux, d'une part ; analyse critique des dérives et des pathologies propres à la religion, de l'autre. Comprendre la religion de façon « tautégorique »[17], comme l'exige Schleiermacher, n'exclut nullement qu'on porte un regard critique sur certaines de ses manifestations. Il n'y a pas de religion historique qui soit au-dessus de tout soupçon ; chacune produit ses propres dérives, pathologies et contrefaçons.

Une fois adopté, le titre : « Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison » n'a cessé de me « donner à penser », en m'obligeant à me poser un certain nombre de questions qui, sans la vertu heuristique de ces deux métaphores, n'auraient probablement jamais effleuré mon esprit.

Le sous-titre du livre joue sur le double sens du verbe « inventer ». Il désigne aussi bien la « découverte » d'un nouveau continent philosophique (au sens où l'on parle de la découverte des Amériques) que « l'invention » d'une discipline philosophique nouvelle (au sens où l'on parle de l'invention de la poudre). Dans la vaste intrigue que déploient les trois volumes de cette trilogie, je me comporte en même temps comme explorateur et comme inventeur. Même si c'est le travail d'exploration qui pré-

17. C'est-à-dire en considérant qu'elle ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même.

domine la plupart du temps, le troisième volume met l'accent sur la nécessité d'inventer un nouveau paradigme de la philosophie de la religion que je désigne comme paradigme « herméneutique » et que j'essaie d'édifier sur le trépied des trois concepts de *vie*, *existence* et *compréhension*. Sur ce chemin, je croise les itinéraires d'un certain nombre de philosophes ou théologiens actuels, parmi lesquels je mentionnerai particulièrement Ingolf U. Dalferth, Johan Hendrik Adriaanse et Richard Schaeffler[18].

18. Ingolf Ulrich Dalferth est professeur de théologie et de philosophie des religions à l'Université de Zurich depuis 1995. Hendrik Johan Adriaanse est depuis 1978 titulaire de la chaire de philosophie de la religion et de l'éthique à l'Université de Leyde (Pays-Bas). Richard Schaeffler est professeur émérite de philosophie à l'université de Bochum. Les éditions du Cerf ont publié en 2003 la traduction d'un de ses livres sur *Le langage de la prière*.

L & V : Vous avez longtemps enseigné la philosophie à la Faculté de théologie de Paris : quelles relations peuvent s'établir entre philosophie et théologie pour des apprentis théologiens ?

J. G. : Les enseignements que je dispensais à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique à l'intention des étudiants qui y préparaient la maîtrise en théologie, s'inscrivaient dans le prolongement d'une « philosophie pour théologiens » initiée par le Père Dubarle à la fin des années soixante. Une « philosophie pour théologiens », c'est également le titre d'un magnifique ouvrage publié récemment par Richard Schaeffler en Allemagne.

En tant que phénoménologue, je suis moins doué qu'eux pour tracer les lignes directrices d'un programme aussi ambitieux. J'essaie, dans la mesure du possible, d'aller aux choses mêmes, en me focalisant sur des phénomènes concrets et leur mode de donation. De ce point de vue, les colloques bisannuels de Rome, organisés par le regretté Marco Maria Olivetti furent pour moi des rendez-vous particulièrement importants, dans la mesure où ils m'offraient l'occasion d'aborder des phénomènes tels que : la Révélation, le sacrifice, le don, la dette, ou des problèmes tels que : la théologie négative, la théodicée, etc.

« Aller aux choses mêmes » : c'est d'abord en prenant au sérieux cette maxime héritée de Husserl que les philosophes et les théologiens ont les meilleures chances de pouvoir travailler ensemble. En citant cette célèbre maxime husserlienne, je ne peux m'empêcher d'entendre la voix solennelle du Père Dubarle, citant Thomas d'Aquin : *actus fidei terminatur ad rem,* « l'acte de foi a pour objet la chose même ».

Un des points sur lesquels je me distingue de Paul Ricœur, c'est mon refus d'emboîter le pas à son agnosticisme philosophique, qui lui interdit d'élaborer une théologie philosophique. J'ai toujours estimé que « Dieu » était trop précieux, pour qu'on l'abandonne aux seuls théologiens. J'espère un jour pouvoir rassembler mes propres balbutiements en cette matière dans le cadre de la Collection « Philosophie & Théologie » aux Editions du Cerf, une collection qui, heureusement, offre un espace d'accueil unique en son genre pour ce type de dialogue et de confrontation.

L & V : Quel est le principal défi que doit affronter aujourd'hui une pensée chrétienne et philosophique ?

J. G. : Le défi que doit affronter la pensée chrétienne est le même que celui qui se trouve déjà formulé dans la seconde Epître de Pierre : « rendre raison (*logon didonai*) » de l'espérance que les croyants portent en leur cœur. Tâche interminable que chaque génération devra reprendre à nouveaux frais, en référence aux questions que lui impose sa situation historique. Cette interrogation n'est évidemment pas sans rapport avec la troisième des questions directrices de Kant qui nous incombent en tant que nous sommes « citoyens du monde », amenés à jouer un rôle, grand ou petit, dans le « grand jeu de la vie » : « Que m'est-il permis d'espérer ? ».

Autant je reproche à Heidegger d'avoir éludé cette question, elle-même inséparable de la question du « mal radical » au sens de Kant, autant il me semble impossible de réduire toutes les questions fondamentales que le philosophe doit affronter pour autant qu'il est gardien des « intérêts de la raison » et pas seulement « berger de l'être », à la seule question des raisons d'espérer. Cette question n'est philosophiquement intelligible que si elle n'est pas déconnectée des questions : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? » et « Qu'est-ce que l'homme ? » (y compris, et probablement même d'abord, la question : « Qui sommes-nous ? ».

C'est encore Kant qui distingue entre le philosophe dans le rôle de « l'artiste de la raison » (*Verstandeskünstler*) et dans celui de « législateur de la raison ». L'un des grands défis de la pensée philosophique contemporaine me semble être le suivant : pou-

vons-nous nous contenter de faire admirer nos prouesses d'artistes de la raison, ce qui semble être l'ambition principale de certains philosophes analytiques, ou avons-nous l'audace de nous comporter comme « législateurs de la raison », quitte à nous faire taper sur les doigts par ceux qui jettent l'idée même de raison aux orties, ou qui estiment qu'il n'y a plus d'autre raison législatrice que celle de la science ?

L & V : Finalement, pour vous, qu'est-ce qu'« une parole heureuse » ?

J. G. : « La Parole heureuse » : c'était le titre de ma thèse de doctorat, soutenue en 1985 à l'Institut Catholique de Paris[19]. La soutenance ne s'est pas terminée de façon très heureuse, en ce qui me concerne. Le soir même, je me retrouvais avec un genou cassé dans la cage de l'ascenseur de l'Institut Catholique. Ce rappel brutal de la contingence m'a servi de leçon et m'a invité à méditer, en compagnie du philosophe allemand Hans Blumenberg, la sorte de « scène primitive » que décrit Platon dans le *Théétète* : un philosophe-astronome (que Platon identifie à Thalès de Milet), tombe dans un puits, parce qu'il avait la tête dans les étoiles, ce qui en fait la risée de la servante de Thrace qui assiste à sa mésaventure.

19. Parue sous le titre *La Parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots* (Beauchesne, 1987).

Je n'ai pas renoncé pour autant à la quête d'une « parole heureuse » qui surmonterait l'opposition des mots et des choses, ou des signifiants et des signifiés, qui obsède un grand nombre de penseurs contemporains.
L'expression même de « parole heureuse » peut revêtir bien des significations, selon les contextes dans lesquels elle est employée.

Il y a des paroles heureuses qu'il m'appartient d'inventer et que je suis seul à pouvoir proférer. En matière d'éthique, je reste un « eudémoniste » au sens aristotélico-thomiste : l'éthique est pour moi d'abord une quête de bonheur ou de la vie bonne pour laquelle nous sommes responsables et que nous ne pouvons déléguer à autrui. « Désir de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes » : cette formule directrice de la « petite éthique » de Paul Ricœur accompagne mes quelques incursions dans le champ de la réflexion sur l'agir éthique qui m'ont éga-

lement permis de rencontrer Hans Jonas, l'auteur du *Principe responsabilité.*

Mais je ne voudrais pas enfermer la « parole heureuse » dans les limites de la simple morale. Plus j'avance en âge, plus je m'aperçois que les « paroles heureuses » qui sont comme une lumière sur ma route et qui me permettent de me réconcilier avec moi-même, me sont apportées comme une grâce par autrui. C'est le « petit miracle de la reconnaissance » que Ricœur évoque à la fin de son *Parcours de la reconnaissance.*

Il y a enfin, plus forte que les ténèbres et les puissances du mal, la Parole de vie créatrice dont nous parle le Prologue de l'Evangile de Jean. Comme Michel Henry, je m'efforce de comprendre sous quelles conditions une philosophie, qui doit tracer son « propre plan d'immanence » et le peupler de concepts bien formés, peut accueillir cette Parole heureuse originelle.

A cet égard, la thématique de la « Parole heureuse » m'amène actuellement à revisiter un vieux thème philosophique, celui du « Verbe intérieur », auquel le Père Dubarle m'avait jadis initié. Je me demande si la phénoménologie contemporaine ne peut pas nous aider à renouveler cette thématique, en analysant le faisceau de phénomènes qu'on peut regrouper sous ce vocable. C'est cette problématique que j'espère prochainement pouvoir mettre en chantier dans le cadre de la Chaire Romano Guardini à l'Université de Berlin.

J'ignore pour l'heure où me mènera cette enquête, qui prendra sûrement son départ avec le « démon de Socrate » et qui, en passant par la conception augustinienne du « Maître intérieur », m'amènera à entrer en débat avec Husserl (celui de la première *Recherche logique*), Heidegger (celui de la « voix de la conscience »), Derrida (celui de *La voix et le phénomène*), Wittgenstein (critique farouche de tout « langage privé ») ainsi qu'avec un certain nombre de mes compagnons de route dans le paysage extraordinairement diversifié de la phénoménologie française contemporaine.

Jean GREISCH


lumière & vie



Le Père Louis-Marie CHAUVET est professeur de théologie à l'Institut Catholique de Paris. Il est l'auteur d'un essai remarqué sur les sacrements (*Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cogitatio Fidei 144, Cerf, 1987).

Louis-Marie CHAUVET

L'humanité, toujours à convertir, de la liturgie

En tant qu'elle met rituellement et symboliquement en œuvre le corps (individuel et social), la liturgie est profondément humaine. Mais elle est simultanément profondément ambiguë. Elle requiert donc d'être constamment convertie à l'Évangile. Tel est, en quelque sorte, le double foyer de l'ellipse qu'elle forme en christianisme, et qui délimitera la réflexion qui suit.

1. Humanité de la liturgie

a. Tout l'humain

Baptême, profession de foi, mariage religieux, sépulture à l'église : est-ce un hasard si le christianisme a posé des marques liturgiques à chacun des quatre grands passages de la vie humaine ?

Certes, on peut objecter que le baptême n'a pas à être assimilé à la venue au monde, puisque, comme expression de la conversion au Christ, c'est à tout âge qu'on peut le recevoir. Durant les premiers siècles, il était majoritairement demandé

et reçu par des adultes. Cependant, le fait que le pédobaptisme[1] s'est progressivement imposé dans l'ensemble des Églises n'est-il pas précisément l'expression de la quasi impossibilité dans laquelle elles se sont trouvées de christianiser l'ensemble de la société sans « sacraliser » (terme employé ici de manière volontairement ambiguë) l'événement de la venue au monde ?

1. Littéralement baptême des enfants, en pratique baptême des nouveaux-nés (NdlR).

Au moment de la sortie de l'enfance, la profession de foi, dont on sait le succès dans un pays comme la France, est sans doute à interpréter de manière assez semblable. Tant et si bien que le christianisme n'a pu éviter d'instaurer des célébrations liturgiques spécifiques aux quatre saisons de la vie humaine. Il rejoint en cela ce qu'ont montré tant d'études d'ethnologie, à savoir que, dans toutes les cultures, on rencontre à ces moments-là des actes rituels que l'on qualifie de « rites de passage ». Passage en un double sens : d'un fait brut de nature à un événement de culture ; d'un statut social X à un statut social Y.

Naissance, accès à la puberté sociale, mariage, mort : les quatre saisons de la vie humaine relèvent d'abord du simple fait de nature ; mais l'humanité se caractérise précisément par le besoin de donner sens social et culturel à cela. Pour nous en tenir à ce seul exemple, la venue au monde d'un bébé est le fruit d'un processus d'accouplement que l'on rencontre chez tous les primates. Mais tant que ce bébé n'a pas reçu de nom (nom donné par le chef de lignage dans de nombreuses sociétés archaïques), il n'a pas d'existence proprement humaine. Cela est si vrai que, dans nombre de sociétés africaines traditionnelles, il est appelé « sans nom » durant ces quelques jours. Il ne passe du degré zéro d'humanité au degré numéro un que moyennant un premier rite de passage qui est précisément celui de la donation du nom.

Tant qu'un bébé n'a pas reçu de nom, il n'a pas d'existence proprement humaine.

Si bien des parents, par ailleurs assez peu préoccupés par la vie de foi qu'implique le baptême, tiennent tellement à ce que leur enfant soit baptisé, c'est pour de multiples raisons, d'ordre sociologique (« cela s'est toujours fait dans la famille ») et psychologique (« s'il lui arrivait malheur… ») que l'on n'a pas à développer ici. Parmi ces raisons, celle qui nous intéresse présentement est que leur demande vient de bien plus profond qu'ils ne l'imaginent parfois eux-mêmes : elle vient de ce vieux fonds

d'humanité, que l'on retrouve dans toutes les cultures, et qui exige un rite de passage dans les jours, mois ou années qui entourent la naissance d'un petit être humain. Dans notre société, ce rite n'est pas nécessairement religieux, mais, s'il est religieux, il est presque inévitablement pris dans la tradition familiale et familière : en Europe, généralement encore le christianisme.

En tout cas, puisque la liturgie chrétienne est rituelle par nature même, il lui appartient de plonger ses racines dans un terreau anthropologique et social fort archaïque. Nous pourrions évidemment développer le même propos en nous arrêtant sur les divers rites que met en œuvre l'Église dans ses sacrements : les ablutions purificatrices ou les immersions baptismales, de même que les repas sacrificiels sont connus dans la plupart des cultures, donnant ainsi le sentiment que l'humanité n'a émergé et ne tient comme telle que par la capacité qui est la sienne de symboliser avec des choses élémentaires (de l'eau, des offrandes végétales ou animales…) sa propre existence pour la mettre en rapport avec une invisible « source » envers laquelle elle se reconnaît redevable[2].

2. Nous avons développé ce point à propos des sacrifices religieux dans Marcel NEUSCH (éd.) *Le sacrifice dans les religions,* Beauchesne, 1994, ch. 12 : *« Le sacrifice comme échange symbolique »* (p. 277-304).

Cela rappelle en tout cas le poids d'humanité dont est lestée la liturgie ; poids d'autant plus important qu'il n'est pas *a priori* raisonné, mais s'impose en quelque sorte à chacun à travers les archaïsmes sociaux et psychiques qui structurent de manière impensée l'être humain. Que l'Église ait assumé dans la plus haute spiritualité de ses célébrations liturgiques et sacramentelles ce que notre humanité a de plus archaïque, voire de plus trouble, manifeste au mieux, d'une part, que c'est bien tout l'homme, dans son épaisseur la plus corporelle, donc aussi la plus ambiguë, que le Christ est venu rejoindre et sauver, et d'autre part, contre toutes les formes de gnose, que la plus haute spiritualité de la foi chrétienne ne se gagne pas dans l'immédiateté transparente d'une pure parole, mais advient au contraire dans les médiations les plus concrètes et les plus opaques de l'histoire et du corps.

b. Puissance du symbole

On l'a souvent dit : comme l'indique l'étymologie même de tous nos termes en « *-urgie* », la lit-urgie est de l'ordre de

l'action (grec : *ergon*), à la différence des termes en « *-logies* », qui désignent des discours construits. Par ailleurs, l'action dont il s'agit n'est pas d'ordre technique (il ne s'agit pas d'un travail de transformation de l'univers grâce à un instrument) mais d'ordre symbolique (il s'agit d'un travail de transformation des sujets grâce à la médiation même des symboles liturgiques).

Retenons à cet égard deux traits majeurs du symbole. D'abord, un symbole représente un monde. Amusez-vous à faire l'exercice : pour représenter telle civilisation (actuelle ou ancienne), tel monde social, telle tranche d'âge, tel milieu intellectuel, etc. quel élément utiliseriez-vous (comme symbole, précisément) ? Cet élément peut être visuel, auditif, olfactif... ; ce peut être une couleur, un objet, une musique, un accent, une attitude, une démarche, une odeur,...

Second trait : pour symboliser le monde en question, il suffit de bien peu de chose. Le symbole fonctionne en effet à l'économie : à la messe, un peu de pain et de vin suffit pour représenter la terre et le travail des hommes ; et pour être plongé dans la mort et la résurrection du Christ, il n'est pas besoin d'une vaste piscine : un peu d'eau suffit (à condition que ce ne soit quand même pas trop peu...). Mais avec bien peu, on peut symboliser beaucoup.

On peut même symboliser tellement le réel que celui-ci en est affecté, parfois même transformé. Les exemples foisonnent. Il suffit de penser au domaine politique, et les médias ne s'y trompent pas : Willy Brandt à Auschwitz, Jean-Paul II au mur des Lamentations, le lieu que le président doit symboliquement visiter (ou ne pas visiter), le mot ou le geste qu'il doit (ou ne doit pas) dire ou faire... Étonnante puissance du symbole, capable de changer le monde, puisque capable de déclencher une guerre, ou de sceller une réconciliation définitive (la main dans la main des présidents Helmut Kohl et François Mitterrand)...

Etonnante puissance du symbole, capable de changer le monde !

De tout cela, retenons, pour notre sujet, qu'il ne faut pas grand-chose dans les manières d'être ou de faire pour qu'une célébration de baptême fonctionne bien ou pas bien. Ici en tout cas, ce ne sont pas les signifiés qui importent, mais les signifiants, à

savoir les figures que donnent à voir les objets, actions, postures et démarches liturgiques. C'est pourquoi, la règle d'or en cette affaire pourrait s'énoncer ainsi : « ne dites pas ce que vous faites, faites ce que vous dites ».

La liturgie n'est pas un lieu d'explication. Certes, sans un minimum d'initiation ou de ré-initiation à ce que symbolisent les principaux gestes du baptême, une appropriation chrétienne de celui-ci est impossible ; mais c'est avant la célébration elle-même, durant les réunions de préparation, que ces explications doivent être données. Il existe un « *ars celebrandi* » qui permet de respecter la règle d'or ci-dessus rappelée, c'est-à-dire de manifester concrètement que la liturgie ne doit jamais être intellectuelle tout en apparaissant aux participants comme objectivement intelligente et subjectivement intelligible.

«Ne dites pas ce que vous faites mais faites ce que vous dites »

Demandez ce que fait l'Église durant la prière eucharistique à des personnes qui sont des pratiquants réguliers mais qui n'ont jamais réfléchi intellectuellement sur le sujet comme tel : elles vous parleront de présence du Christ, de prière pour les défunts, mais ne vous diront rien de ce qu'elles savent pourtant par cœur, à savoir que l'Église rend grâce, fait mémoire, appelle l'Esprit Saint, etc. Cela ne signifie évidemment aucunement qu'elles ne participent pas à cette prière, ni que leur participation n'est pas chrétienne ; cela signifie simplement qu'elles n'ont pas intellectualisé la chose.

Ce que l'on appelle participation en liturgie n'est jamais affaire d'opération abstraite. En ce domaine, comprendre requiert fondamentalement que l'on se laisse prendre. Voilà pourquoi la règle fondamentale ici est de prendre le temps de bien faire les principaux gestes symboliques. La Parole de Dieu pour les baptêmes est-elle proclamée de manière intelligible à partir d'un lectionnaire digne d'elle, ou est-elle expédiée par la marraine (à qui on a voulu « faire plaisir ») à partir d'une feuille de papier qu'elle a en main ? La lecture achevée, prend-on le temps d'exposer le lectionnaire durant quelques secondes pour qu'il apparaisse comme autre chose qu'un simple ouvrage et pour que le texte lu soit en effet marqué par ce simple silence comme Parole de Dieu ?

L'imposition des mains est-elle faite par le prêtre ou le diacre à plusieurs mètres sur les trois enfants à baptiser et en lisant le rituel, ou bien est-elle faite sur chacun successivement, en prenant le temps de prononcer le vocatif d'adresse (« Romain… », « Julie… »), d'imposer sur la tête de l'enfant les mains « de Dieu », mains si salvatrices qu'elles touchent celle-ci, en silence d'abord avant que ne soit prononcée la parole rituelle qui dit ce que fait le geste (« Augustin…, que le Seigneur soit toujours avec toi ; que sa Parole soit ta force pour lutter toi aussi contre le mal tout au long de ta vie ») ?

La lumière est-elle transmise lentement à partir du cierge pascal à chaque parrain/marraine avec la belle parole rituelle qui en marque le sens avec quelque solennité « recevez la lumière du Christ », ou bien est-elle distribuée à la hâte au plus grand nombre (toujours pour « faire plaisir ») ? On pourrait évidemment dire la même chose du saint-chrême (le flacon qui le contient, ainsi que le geste et la parole qui expriment l'imprégnation par le Christ du petit baptisé) ou du vêtement blanc, sans parler de la cuve baptismale (a-t-elle au moins son poids de mystère ?)… et de la manière de baptiser. On pourrait également s'arrêter sur la manière dont est vécue la séquence rituelle, si importante théologiquement, de la renonciation / imposition des mains, puis de la profession / baptême.

Arrêtons-nous un instant sur la renonciation et la profession de foi, tant ils nous paraissent exemplaires pour le présent propos. La question pastorale qui se pose est : comment permettre aux participants de bien « entendre » ce dont il s'agit, sans céder à la tentation de l'explication théologique intellectuelle ? Pour notre part, nous commençons par faire avancer devant le prêtre les parents et parrains / marraines : geste symbolique qui marque le passage au troisième temps de la célébration (après l'accueil dans l'Église par le signe de la croix et l'écoute de la Parole de Dieu). Nous procédons ensuite rituellement (donc toujours symboliquement) en deux temps.

D'abord, la personne laïque de l'équipe baptême qui est présente généralement à la célébration fait une brève opération de décodage de la question qui va suivre. Par exemple : « le péché règne là où règne la loi du plus fort et du chacun

pour soi ». Le prêtre enchaîne alors avec les mots de l'Église : « Vous donc, pour vivre dans la liberté des enfants de Dieu, rejetez-vous le règne du péché ? ». De même, avant la seconde question : « le péché règne là où règnent les idoles, telles que le 'toujours plus' en argent ou le 'toujours plus' en consommation » ; et le prêtre enchaîne : « Vous donc, pour vivre dans la liberté des enfants de Dieu, rejetez-vous le règne des idoles ? », et ainsi de suite. De même, pour la profession de foi. La personne laïque décode de manière rituelle, par exemple, en disant : « L'Église croit en Dieu comme Père créateur. Elle croit donc que Dieu fait tout homme ou femme à son image, et qu'ainsi Dieu nous donne tout homme ou femme comme frère ou sœur à aimer » ; et le prêtre enchaîne : « Et vous, croyez-vous en ce Dieu, Père et Créateur ? », etc.

Pour autant qu'on puisse en juger, cette manière de faire est liturgiquement efficace : elle permet, sans avoir à tenir de discours théologique verbeux et intellectuel, de donner aux mots de l'Église quelque chose de ce poids existentiel sans lequel ils demeurent inaudibles. En tout cas, nous voyons fréquemment les personnes non seulement répondre clairement « oui, je le rejette » ou « oui, je crois », mais le faire en hochant la tête. Bien entendu, si vous leur demandez après la célébration ce que le prêtre a dit à ce moment-là, elles ne se souviendront pas. Elles n'ont pas à le faire, avons-nous dit, puisque la liturgie ne s'adresse pas d'abord à l'intellect. Il n'en demeure pas moins qu'elles sont capables de vous dire alors : « merci, mon Père, c'était un beau baptême », réflexion dont on est fondé à penser qu'elle exprime autre chose qu'une simple politesse : les personnes ressortent de l'église plus « croyantes » qu'elles n'y sont entrées…

Sans tenir de discours verbeux, il est possible de donner aux mots de l'Eglise un poids existentiel.

2. Une ritualité à convertir

Parler, comme nous l'avons fait, d'une profonde humanité de la liturgie, c'est nécessairement poser la question de sa non moins profonde ambiguïté au regard de la foi chrétienne. Il faut donc nous demander maintenant : qu'est-ce qui rend formellement chrétienne une liturgie ? Nous trouverions de nombreux éléments théologiques de réponse dans la Constitution sur la Liturgie,

ainsi que dans les différents rituels issus de la réforme du dernier Concile, notamment les deux « Présentations Générales », celle du Missel Romain et celle de la Liturgie des Heures.

À cet égard, le n° 7 de la Constitution sur la Liturgie mériterait une mention spéciale : qu'est-ce, en effet, que la liturgie chrétienne sinon « l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ (...), l'œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Église » ? Telle est la clé décisive qui donne accès à la qualité proprement chrétienne de la liturgie : elle est œuvre de Dieu (*« opus Dei »)* actualisée par l'Église et en Église. C'est précisément pour cela que la liturgie est « mystère » (au sens biblique du terme) ; plus précisément, expression du mystère pascal du Christ. C'est ce que nous développons brièvement par les quatre approches, assez classiques, de la Parole, de la mémoire, de l'Esprit Saint et de l'eschatologie.

La forme rituelle n'est pas l'essentiel, l'essentiel c'est la Parole.

1. La Parole d'abord. Parmi toutes les idées que l'on pourrait développer ici, contentons-nous de retenir celle-ci : une liturgie n'est pas autre chose que la Parole de Dieu advenant sous mode rituel. Cela signifie que, si importante qu'elle soit, la forme rituelle n'est pas l'essentiel ; l'essentiel, c'est la Parole. Hâtons-nous d'ajouter que le rite n'est pas pour autant un simple habillage du « noyau dur » que serait la Parole : il est ce en quoi advient la Parole. Pour le dire autrement : quand la Parole advient sous mode rituel, elle produit autre chose que sous mode de texte. S'il est vrai que, dans son essence sémitique de *« Dabar »* (très différente, en cela, du *Logos* grec), elle est inséparable d'une intentionnalité d'événement, on dira que la liturgie n'est pas autre chose que le déploiement de cette essence.

Il est tellement vrai que la Parole-Dabar veut faire ce qu'elle dit, qu'elle vient, dans un sacrement comme le baptême, se déployer jusque sur le corps du baptisé ; et même, *dans* le corps du chrétien, lorsqu'il s'agit de la communion eucharistique. Un sacrement comme le baptême n'est finalement pas autre chose qu'un *« visibile verbum »* (Augustin)[3] : l'eau dans laquelle le bébé est immergé ou qui est versée sur sa tête est l'ultime expression de la Parole de salut qui a été proclamée auparavant ; par l'Esprit,

3. Cf. notre article « *Parole et sacrement* », dans RSR 91/2, 2003, p. 203-222.

elle vient s'emparer en quelque sorte du corps même du baptisé, donc de son être tout entier (et pas seulement de son intériorité).

2. Cette Parole est fondamentalement expression de l'action et de la venue de Dieu dans l'histoire. Elle va donc de pair avec une mémoire. Une liturgie chrétienne n'est pas une simple célébration de Dieu en général. Elle est célébration, en mémorial, des hauts faits de Dieu : hauts faits qui, selon l'herméneutique chrétienne des Écritures, culminent dans la mort et la résurrection de Jésus et dans le don de l'Esprit. Mémoire rituelle, bien sûr, mais qui ne trouve sens qu'à devenir mémoire existentielle. Les prophètes bibliques y avaient déjà insisté avec une vigueur et une verdeur qui méritent d'être constamment entendues : la circoncision de la chair ? oui, mais en vue de celle du cœur ; l'offrande des sacrifices ? oui, mais en vue du partage avec la veuve et l'orphelin, le lévite et l'immigré [4].

4. Cf. Am 5,21 s. ; Os 6,6 ; Is 1,10 s. ; Jr 7 ; Dt 26,1-11, etc.

Le culte en appelle à une éthique qui réalise dans le quotidien des jours ce qu'il signifie. Cela trouve chez les chrétiens une double et forte expression : d'une part, c'est cette éthique de l'amour, en tant qu'enracinée dans la foi au Christ et dans la communion à lui, qui constitue la liturgie, l'offrande, le sacrifice spirituel que Dieu attend [5] ; d'autre part, la réception du corps eucharistique du Seigneur demande à s'accomplir dans l'*agapè* du corps ecclésial [6]. On est donc bien loin d'un culte qui aurait valeur en soi : la mémoire cultuelle du Crucifié ressuscité demande à se « véri-fier » en mémoire vivante dans une éthique de justice, de réconciliation et de partage. Si les chrétiens se réunissent, c'est pour, comme on le chante parfois dans les églises, tenir « en éveil la mémoire du Seigneur », c'est-à-dire tenir bien vivante, au milieu de ce monde et en faveur de lui, la « dangereuse » mémoire [7] de ce pourquoi il a donné sa vie et de ce pourquoi Dieu l'a ressuscité des morts.

5. Cf. Rm 12,1 ; Hé 13,15-16 ; 1 Pi 2,4-5, etc.

6. Cf. 1 Co 10 et 11 ; l'occultation du récit de la Cène par celui du lavement des pieds dans le IVème évangile ; la théologie augustinienne du « *Christus totus* ». Tête et Corps…

7. Cf. J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Cerf, 1979.

3. L'accomplissement de la liturgie dans l'éthique de l'amour n'est pas affaire de simple affinement de la conscience morale. Il importe à cet égard de rappeler que ce qui fait de l'éthique une réalité chrétienne n'est pas son degré de générosité, même lorsque celle-ci, poussée à l'extrême, prend la forme de la distribution de tous ses biens au profit des pauvres ou de la livraison de son corps aux flammes pour une noble cause

(cf. 1 Co 13). Faute de quoi, la sainteté serait ramenée à l'héroïsme de prouesses morales, et les chrétiens auraient pour vocation d'être des moralisateurs, c'est-à-dire de prêcher aux autres comment ils devraient vivre ! Non, il ne s'agit pas de çela. Car ce qui rend chrétienne l'éthique est la capacité de la vivre, même de manière très imparfaite, comme une réponse à un engagement premier de Dieu : réponse à l'amour par l'amour. Or, c'est là l'œuvre de Dieu en chacun ; plus précisément, c'est l'œuvre de l'Esprit Saint.

Les épiclèses sur l'eau du baptême, le saint-chrême ou le pain et le vin de l'eucharistie attestent précisément que, en régime chrétien, la « matière » des sacrements n'est sanctifiée qu'en vue de la sanctification de ceux qui les reçoivent. Si la vie quotidienne est capable de devenir sacrifice spirituel, ce n'est pas, répétons-le, en raison d'un comportement éthique supérieur de la part des chrétiens, mais tout simplement parce que, selon la foi chrétienne, la promesse faite aux Pères s'est accomplie dans la résurrection de Jésus et le don de l'Esprit (Ac 13, 32). Le fondement de la nouveauté chrétienne n'est pas moral, mais théologal : l'événement pascal déployé dans l'événement pentecostal.

La matière des sacrements n'est sanctifiée qu'en vue de la sanctification de ceux qui les reçoivent.

4. Un mot enfin sur la dimension eschatologique de cet événement pascal et donc de la liturgie qui en fait mémoire. Notre regretté collègue Joseph Caillot a écrit de fort belles pages à ce sujet [8]. « La liturgie, c'est à la fois le présent de Dieu et l'attente de Dieu sous mode de ce présent même, présent paradoxal de l'absence (...). Au nom du présent de Dieu va d'abord surgir l'exigence eschatologique de nous donner sans réserve à ce que nous devons faire et vivre ; au nom de l'attente de Dieu va se maintenir ensuite l'exigence eschatologique de remettre de plein droit à Dieu le dernier mot, celui qui lui est, précisément, 'réservé' ». La liturgie chrétienne reflète ainsi la mise sous tension de l'existence chrétienne : d'un côté, elle appelle « l'urgence éthique » de la réponse au frère démuni ou opprimé ; de l'autre côté, elle appelle à la « patience spirituelle », celle qui tient le chrétien dans une « veille inlassable, prêt, en conséquence, à mourir dans la foi sans avoir encore vu la réalisation de la promesse ». Ainsi,

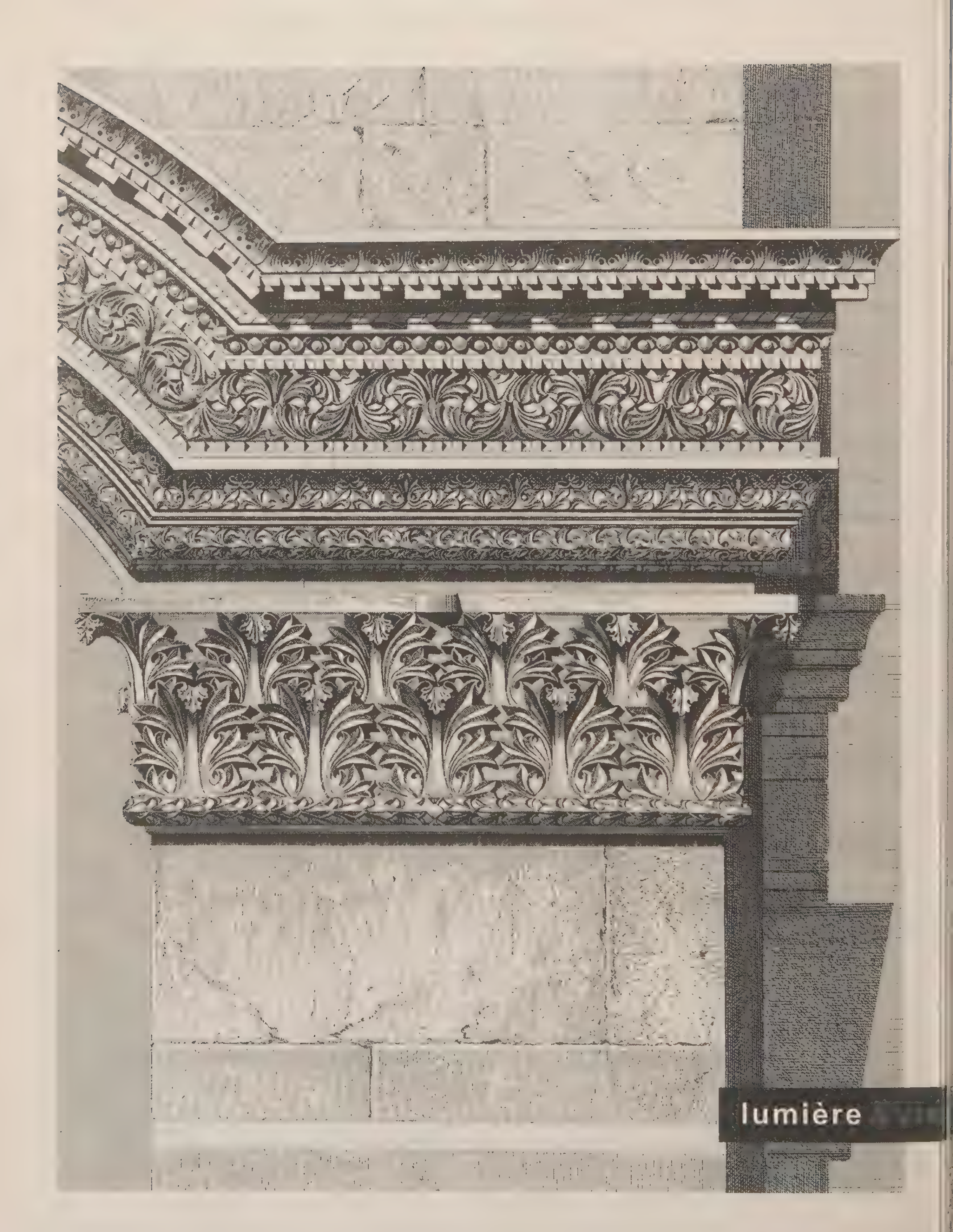
8. J. CAILLOT, *« Eschatologie et liturgie : les résonances de l'espérance »*, dans La Maison Dieu 220, 1999/4, p. 7-22. Les citations qui suivent sont tirées de p. 18-19.

la liturgie nous enseigne-t-elle que « l'engagement sans réserve n'a de sens que s'il réserve lui-même à Dieu la clé ultime ».

La liturgie, en tant qu'expression rituelle, assume le plus humain, et c'est heureux. Mais elle assume, du même coup, le plus ambigu : le rite est donc toujours à convertir. Sacrifier l'humain pour mieux trouver le spirituel est illusoire, aussi bien humainement (« qui veut faire l'ange fait la bête ») que chrétiennement (Dieu s'est incarné en Jésus). A l'inverse, laisser cet humain au sens du sacré qui serait censé l'habiter naturellement, c'est oublier que la liturgie est œuvre du Christ lui-même et que c'est cela qui en fait le caractère chrétien. Oeuvre du Christ, précisons-le, non seulement dans sa dimension descendante de sanctification, mais tout autant dans sa dimension ascendante de culte en l'honneur de Dieu : ainsi, c'est « en exerçant la fonction sacerdotale de son Chef » que, dans la Liturgie des heures, l'Église « offre à Dieu sans relâche le sacrifice de louange, c'est-à-dire 'le fruit de lèvres qui confessent son nom' (Hé 13,15) »[9]. Voilà qui demande une fondamentale et permanente conversion !

9. Présentation générale de la liturgie des heures, n° 15.

Louis-Marie CHAUVET


lumière

Christian DUQUOC est dominicain. Longtemps professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon et directeur de la revue « Lumière et Vie », il a écrit plusieurs ouvrages de christologie, des essais des années 70 (*L'homme Jésus* et *Le Messie*, Cerf, Cogitatio Fidei 29 et 67, 1968 et 1972) à *L'unique Christ. La symphonie différée* (Cerf, 2002).

Christian DUQUOC

Du sacré au saint

« Terrible est ce lieu », telle fut naguère l'ouverture *(introït)* de la liturgie de la Dédicace d'une église. Ce texte était emprunté au rêve de Jacob à Béthel : « Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : 'En vérité, Yahvé est en ce lieu et je ne le savais pas !' Il eut peur et dit : 'Que ce lieu est terrible. Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel !' » (Gn 28,16-18).

Les interprètes de Vatican II ont hésité à rééditer un texte donnant du lieu où habite Dieu un sentiment si étrange pour les modernes : celui de la terreur. On ne saurait y circuler sans crainte, il n'appartient plus au monde profane, il est sacré.

Moïse éprouva une angoisse analogue lorsqu'il s'approcha du buisson ardent pour s'expliquer le phénomène inhabituel d'un buisson qui brûle sans se consumer. Dieu l'en dissuada : « N'approche pas d'ici. Ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu que tu foules est une terre sainte… Moïse se voila la face dans la crainte que son regard ne se fixât sur Dieu » (Ex 3,5-7).

La raison de cette crainte lui fut donnée plus tard lorsqu'il pria Dieu de lui faire voir sa gloire. Le Très-Haut lui répondit : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et demeurer en vie » (Ex 34,20). Le lieu où Dieu habite ne saurait être une demeure pour les hommes : il est en retrait de ce monde. Les églises

← E. Duthoit, Temple de Jérusalem. Détail de la porte dorée. Gravure.

ont joué, et jouent encore, le rôle de Maison de Dieu, elles ont été en conséquence soustraites au quotidien de la vie, elles ne relèvent pas de l'organisation profane du monde. L'adjectif « sacré » signifie une mise à part, une séparation avec le monde ordinaire, selon le sens premier de l'hébreu *« kaddosh »*.

Pourquoi nos liturgistes modernes ont-ils substitué à l'ancienne liturgie ouvrant sur le sacré de la demeure divine ici-bas l'idée du caractère adorable de Dieu dans toute sa création ? Pourquoi ont-ils hésité devant le rappel d'une séparation entre la vie quotidienne et l'habitat terrestre de Dieu si fortement affirmée dans la Bible ?

Le renversement de perspectives est plein de signification pour une réinvention du sens du sacré. La majorité des chrétiens le juge différent de ce qu'il fut. Aussi nous faut-il exposer ce qui s'annonçait dans l'ancienne compréhension de ce terme et ce qui se dit dans sa nouvelle intelligence. Pour ce faire, je préciserai dans un premier temps le caractère objectif du sacré, en un second son ambivalence et en finale l'interaction entre le sacré et le saint. On assiste à un déplacement de l'objectif vers le subjectif. Le sacré s'exile des objets pour investir l'image de Dieu. « Soyez saints car moi votre Dieu je suis saint » (Lv 19,2 cf. Mt 5,48).

Le lieu sacré rend Dieu familier tout en le tenant éloigné.

1. L'objectivité du sacré

Je retiens trois signes du sacré : le lieu, les objets, les fonctions.

Le lieu

J'ai noté, en rapportant le rêve de Jacob, que Dieu se réserva un lieu où il habiterait et où il serait cultuellement révéré. Ce lieu n'est pas de soi définitif, il est nomade. C'est au terme de longues pérégrinations qu'il fut situé à Jérusalem.

Nul ne pouvait pénétrer dans le lieu où demeurait Dieu s'il n'avait été désigné comme le détenteur d'un passeport le qualifiant pour y officier. Moïse, puis les prêtres descendant d'Aaron et les lévites, bénéficièrent de ce privilège. La création d'un espace approprié pour Dieu est le signe de sa séparation d'avec le peuple.

Dieu n'appartient pas à ce monde et, s'il se fait reconnaître ici-bas par sa parole, sa maison n'a pas d'autre raison d'être que de désigner sa présence énigmatique. Son visage ne saurait être vu, il est suggéré par le caractère inaccessible de sa demeure.

Les Hébreux, à Jérusalem, se sentaient en sécurité parce que leur Dieu se reposait dans le temple. Jérémie les dissuada de cette croyance, il la jugeait magique (cf. Jr 7,14)[1]. La destruction du temple et l'exil de Dieu plongèrent Israël dans le désespoir. Où est Dieu ? s'interrogent plusieurs psaumes post-exiliques puisqu'il n'a plus de maison et que le peuple ne se sent plus à l'abri de ses ennemis. Le lieu sacré rendait Dieu familier tout en le tenant éloigné. Quand Nietzsche prêcha la mort de Dieu, il proclama que les églises étaient désormais son tombeau.

1. « Je vais traiter ce Temple qui porte mon nom, et dans lequel vous placez votre confiance, ce lieu que j'ai donné à vous et à vos pères, comme j'ai traité Silo. »

Certes, les Hébreux depuis qu'ils confessaient leur Dieu comme créateur, n'imaginaient pas qu'il se trouvait enfermé dans une maison ou un temple, ils le savaient présent dans toute sa création, mais ils jugeaient que son temple était le signe particulier et fort de sa proximité avec son peuple. Le caractère sacral de son habitat terrestre désignait donc autant une séparation qu'un voisinage. Cette familiarité prenait sens de la séparation indiquant la gloire inaliénable de leur Dieu.

Les objets

Le temple fut construit pour y abriter l'Arche d'alliance au terme de son nomadisme. Objet sacré, seuls les prêtres étaient censés la porter lors des déplacements. La toucher inconsidérément, même pour l'empêcher de choir, entraînait des effets redoutables : Uzza subit les conséquences de son imprudence. Voyant l'Arche verser par suite du faux pas d'un bœuf, il l'effleura pour la retenir, il en mourut. Il avait transgressé l'interdit sacral (cf. 2 Sm 6,9). David eut alors peur et ne voulut plus l'introduire à Jérusalem. Il changea d'avis lorsqu'il constata l'enrichissement du paysan qui l'hébergeait. L'Arche était le signe de la présence de Dieu ; par son caractère intouchable, elle était la preuve de sa gloire. Les objets du culte, tels les pains consacrés (cf. 1 Sm 21,2-7), participaient de cette séparation. Seuls pouvaient les manipuler ceux qui étaient mis à part pour le service de Dieu.

Le sacré s'exile des objets pour investir l'image de Dieu.

Les fonctions

Les fils d'Aaron avaient pour tâche d'assurer la perpétuité du rituel sacrificiel, rituel qui invitait à reconnaître, par la donation à Dieu de biens offerts par le peuple, sa seigneurie sur Israël. Le rituel sacrificiel, en son aspect de privation d'un bien légitime, se fondait sur la nécessité de réparer l'excès d'un usage malencontreux ou pervers des dons octroyés par Dieu pour assurer la vie et le bonheur du peuple. Le rituel générait un système de séparation qui témoignait que nul n'avait accès direct à Dieu : la fonction sacrée représentait la médiation entre la présence invisible de Dieu dans son habitat terrestre et le caractère profane et souvent pécheur de la vie quotidienne.

Le lieu où Dieu séjourne appelle le rituel. Celui-ci définit un cadre quasi-liturgique de la vie quotidienne par discontinuité avec les règles communes. Le rituel concrétise la distance qui sépare du monde ordinaire le Dieu transcendant d'Israël. Les églises chrétiennes, notamment orthodoxes et catholiques, ont emprunté une part de leur liturgie au système rituel proposé par le premier Testament. Les interprètes de Vatican II se sont efforcés d'atténuer ce transfert en privilégiant le « saint », en démantelant avec plus ou moins d'efficacité la dimension sacrale de la liturgie officielle. Ils pouvaient s'appuyer pour ce déplacement sur l'ambivalence de sens du mot hébreu « *kaddosh* » pouvant être traduit par « sacré » ou « saint ».

2. L'ambivalence du sacré

Le sacré est lié à un monde objectif : des lieux, des objets, des fonctions. Ceux-ci instaurent un système de séparation d'avec la réalité du monde profane. La sainteté est d'un autre ordre : elle inclut le sujet humain dans une relation à Dieu qui n'est pas définie par le rituel, elle relève de l'intersubjectivité et prend origine dans la création de l'homme à l'image de Dieu. L'homme a pour vocation de mener à sa perfection cette qualité originelle dont la finalité est déclarée dans le Lévitique : « Soyez saints parce que je suis saint » (Lv 19,2).

Pourquoi les liturgistes travaillant dans la foulée de Vatican II ont-ils en partie déritualisé le culte catholique en tentant de

l'affranchir de son hiératisme et de l'acclimater à la sensibilité contemporaine ?

Il serait léger, me semble-t-il, de répondre à cette question par le seul souci qu'auraient eu ces interprètes de la réforme conciliaire d'adapter le culte à la mentalité contemporaine. Ce motif ne leur fut pas étranger, mais une autre dimension doit être privilégiée : elle est méconnue par les détracteurs. Ceux-ci, en effet, affirment que Vatican II a opéré une rupture avec la tradition rituelle. Pour eux, l'abandon d'une forme hiératique du culte a été perçu comme une concession indue à des demandes de banalisation de la liturgie, conduisant par démagogie à entraver la symbolisation de la majesté divine.

Cette réaction issue d'un sentiment de frustration ne correspond pas à l'esprit animant la réforme conciliaire. Elle visait essentiellement à déplacer la domination objective du sacré vers l'exigence intersubjective de sainteté ; elle obéissait ainsi à une double particularité biblique : la création de l'homme à l'image de Dieu et l'incarnation du Fils. Le sacré n'est plus dès lors défini par des lieux, des objets et des fonctions, il est intérieur au sujet humain, il se pose comme un impératif de tendre vers la sainteté, finalité des commandements du Décalogue et des Béatitudes. Le privilège naguère accordé au sacré put faire obstacle à la marche vers la sainteté par la ritualisation et la formalisation de la vie chrétienne. Toutefois la mise à l'écart du caractère sacral de la liturgie peut favoriser une méconnaissance de la transcendance de Dieu et provoquer la médiocrité de la relation filiale.

Le sacré désigne une brèche dangereuse dans le tissu continu du quotidien.

Le sacré joue en effet un triple rôle : il est obstacle à la proximité de Dieu, protection contre l'arbitraire divin, et thérapie à la banalisation du culte.

Obstacle à la proximité de Dieu.

Le sacré peut être vécu en opposition à une saine relation à Dieu. Les discussions entre Jésus et certains pharisiens le prouvent. Incarné en un lieu, dépendant d'une fonction, exercé selon un rituel, le sacré met logiquement le divin à distance et opère une séparation. Jacob reconnaît que Dieu se tient au lieu assigné dans son rêve, mais sa présence y est redoutable. Le sacré dési-

gne une brèche dangereuse dans le tissu continu du quotidien, il impose crainte, retrait et silence.

Protection contre l'arbitraire divin.

Le sacré enclot le divin inaccessible dans des règles précises, il conjure ainsi l'arbitraire toujours possible du dieu. Seuls, des lieux désignés, des gestes appropriés, des experts agréés apaisent le caractère terrible de la majesté divine, ils en domptent l'énergie aux conséquences imprévisibles. La terreur potentielle du sacré en tant que localisation terrestre du divin est jugulée dans la Bible par l'Alliance. Certes, le sacré en dessine l'horizon, l'alliance mosaïque se conclut rituellement par l'aspersion du sang sacrificiel, mais elle tend à abolir la distance qu'impose logiquement ce rite. Cette première alliance relativise la symbolique de la séparation bien que le caractère redoutable du sacré demeure comme en témoigneront plus tard les visions d'Isaïe et d'Ezéchiel.

Thérapie de la banalisation du divin.

Le rite de l'Alliance nouvelle - la Cène - inclut le sacré comme préservation d'une banalisation éventuelle. Certes, malgré l'évocation du sang versé, il restreint ce qui demeure encore perceptible de sacral dans sa procédure symbolique. Dans le texte évangélique de l'institution de l'Eucharistie, l'allusion au rite ancien est soustraite à la symbolique sacrale par le renvoi à la mort de Jésus. Celle-ci n'est plus de l'ordre du rite, elle est le fruit de son opposition à l'injustice et à l'hypocrisie. Jésus meurt pour avoir dénoncé le mensonge de la religion officielle et la perversion du pouvoir politique.

Toutefois, la mémoire qui soude la communauté se déroule sous une forme rituelle : le repas eucharistique n'est pas n'importe quel repas puisqu'il actualise la puissance toujours présente du Ressuscité. Le rite ouvre une brèche dans la continuité quotidienne en assignant au repas communautaire une échappée sur une réalité encore inaccessible : le Règne de Dieu. Même si la conversion du sujet croyant pèse davantage que le rite, celui-ci n'est pas éliminé parce que la vie communautaire renvoie à une réalité qui lui fait actuellement défaut. Le rite lui-même invite à se déprendre de l'objectivité du sacré pour entrer dans la subjectivité de la sainteté. On pourrait interpréter ce mouvement

comme la volonté de dépasser l'ambivalence du mot hébreu « *kaddosh* », saint et sacré.

3. L'interaction entre le « sacré » et le « saint »

Vatican II s'est orienté vers la mise en lumière de l'exigence de conversion intérieure requise par les sacrements. L'abandon dans la liturgie d'une langue morte inaudible de la majorité des croyants, l'attention portée à la compréhension de rites simplifiés, la volonté de faire participer les fidèles à l'action sacramentelle, l'accent mis sur la nécessité d'une homélie actualisant la parole biblique, la préférence accordée aux échanges communautaires sur le rite, travaillent à déplacer l'organisation de la liturgie officielle vers une définition fraternelle du rassemblement des fidèles.

Vatican II s'est orienté vers la mise en lumière de l'exigence de conversion intérieure requise par les sacrements.

On connaît les réactions produites par ces efforts de déritualisation en vue d'insérer les croyants dans la liturgie officielle entendue comme une action qui révèle le travail de l'Esprit dans le quotidien de leur existence. Certains ont dénoncé le danger de banalisation de la liturgie conciliaire, elle ne serait plus qu'une représentation concentrée de l'existence ordinaire sans ouverture à la grandeur inaccessible de Dieu. La majesté divine serait la grande oubliée de ce remaniement liturgique au profit d'un compagnonnage amical avec Jésus.

Les autorités catholiques, par souci d'apaisement, ont été sensibles à ces critiques et ont rappelé que Vatican II n'avait pas aboli le caractère sacral de la liturgie et que la symbolique d'une séparation avec le monde commun demeurait souhaitable dans la manière de pratiquer le rassemblement des croyants autour de la célébration eucharistique.

Ce rappel d'un des éléments de la célébration liturgique, la brèche qu'elle opère dans la continuité quotidienne, n'a pas seulement pour motif de réintégrer les chrétiens réticents aux réformes issues de Vatican II, mais de signifier à tous les catholiques qu'on ne saurait omettre sans graves conséquences le caractère vertical, c'est-à-dire l'ouverture à la majesté divine, de la liturgie officielle. Ce rappel est donc une mise en garde contre la ba-

nalisation potentielle que l'intérêt porté à la subjectivité altruiste au détriment de l'objectivité rituelle tend à effectuer.

On comprend le souci des autorités. On ne peut nier qu'il y ait eu des excès dans la volonté d'actualiser la liturgie. On peut cependant s'interroger : ces excès ont été le plus souvent corrigés, ils ont d'ailleurs eu un effet positif en manifestant combien la pratique liturgique traditionnelle devenait étrangère aux requêtes des croyants. De plus, il serait opportun de souligner combien la liturgie traditionnelle paraît éloignée des préoccupations non seulement sociales mais spirituelles de la majorité des chrétiens. En outre, il ne faut pas surestimer la réforme : à part l'abandon de la langue latine, les transformations ont été relativement minimes. La plupart des prières remontent à l'antiquité romaine. Aussi me paraît-il excessif d'accuser de vulgarisation la liturgie présente. L'effort de déritualisation ne me semble pas avoir produit un effet contraire à l'orientation conciliaire : réconcilier le peuple croyant avec les exigences supérieures de sainteté que la liturgie postule.

Dans un monde indifférent à Dieu, ce n'est pas le sacré qui témoigne en premier lieu de sa présence, mais la sainteté.

Par souci d'objectivité, j'ai assisté à des liturgies traditionnelles dans une paroisse et dans un monastère. Le rituel sacral y était sauvegardé dans toute sa splendeur au point que dans un des lieux cités les lectures de l'épître et de l'évangile furent faites en latin sans qu'on prît la peine de les traduire. Le « hors le monde » y était parfaitement signifié. Mais avait-il la présence redoutable du sacré dont parle Jacob ? J'en doute pour une raison simple : l'horizon de notre monde contemporain dans lequel se déroule les célébrations de ce genre ne favorise pas le sentiment du sacré tel qu'il se donne à entendre dans les récits bibliques anciens. La brèche dans le quotidien opérée par ces liturgies ne renvoie ni à la grandeur, ni à la majesté de Dieu, mais à des conduites ésotériques ou exotiques.

Ces célébrations ne touchent pas davantage que des cérémonies de populations ayant une religion étrangère. Le Dieu de la Bible y est absent, car il ne provoque pas le sujet à se tourner vers un quotidien humain qui laisse entrevoir le Règne de Dieu. L'importance donnée à la subjectivité altruiste suscitant le désir d'une vie sainte par Vatican II témoigne d'un Dieu vrai dont

la proximité amicale n'entache en rien son inaccessible gloire. Dans un monde indifférent à Dieu, ce n'est pas le sacré qui témoigne en premier lieu de sa présence, mais la sainteté.

« C'est la miséricorde que je désire et non les sacrifices » (Mt 9,13). Dans l'entretien avec la Samaritaine, Jésus affirme que ce n'est ni sur la montagne de Samarie, ni à Jérusalem que Dieu sera adoré (cf. Jn 4,21-25). Les lieux sacrés sont évincés au profit d'une attitude intérieure dont les effets sont spirituels et moraux. Dans le discours sur la montagne, aucune allusion n'est faite à un rite sacré. Il est demandé d'être parfait comme le Père céleste est parfait (Mt 5,48). La brèche créée par le sacré dans l'organisation du monde n'est plus la porte qui donne accès à la majesté et à la bonté divines. L'image de Dieu qu'est l'homme jouit désormais du privilège d'être la médiation entre ce monde et Dieu.

De ces choix de Jésus, Frédéric Lenoir tire une conséquence radicale : « La désacralisation totale du monde au profit d'une seule sacralité, la conscience humaine… Jésus entendait moins fonder une nouvelle religion que libérer l'être humain des traditions religieuses… en mettant l'accent sur la liberté individuelle et l'intériorité de la vie spirituelle »[2]. Le « saint » évacue-t-il le « sacré » comme s'il existait une contradiction entre ces deux manières de se référer à Dieu ? Ou bien le « saint » et le « sacré » s'articulent-ils de telle façon que pour leur signification plénière ils aient besoin l'un de l'autre ?

2. *Le Christ philosophe*, Plon, 2008, p. 25.

Le « sacré » a pour finalité ce qui est « saint », il perd son authenticité s'il ne suscite pas chez les croyants le désir d'être parfait. Mais le « saint » risque d'être privé de son orientation divine si le « sacré » ne symbolise pas dans le monde objectif la présence obscure d'un Dieu personnel. Le souci d'incarner l'Évangile dans des comportements sociaux, moraux et spirituels risque de rendre superflu le désir de Dieu. Seul suffirait le contenu moral et juridique de l'Évangile (cf. les Droits de l'homme), ce dernier pouvant être vécu sans lien particulier avec Celui qui n'appartient pas à notre humanité. Nos contemporains aiment célébrer Jésus comme un sage qui fut à l'origine de l'humanisme occidental.

La réforme de Vatican II ne postule nullement que le christianisme se réduise à une sainteté morale et à la pratique des Droits de l'homme. La sainteté n'a pas seulement pour essence le respect ou l'amour d'autrui si ceux-ci conduisent à négliger ou à tenir pour facultative une relation à Dieu rituellement célébrée. Des croyants sincères, sans doute mal informés, ont cru que Vatican II refusait toute valeur aux célébrations, ils luttent pour relégitimer le sacré en opposition à la couleur trop profane, ou trop individuellement spirituelle, de la pratique sacramentelle majoritaire. Les discussions qu'il y eut naguère sur la rupture entre foi et religion ne sont pas étrangères à cette opposition entre le « sacré » et le « saint ». Un militantisme humaniste chrétien tendrait à plonger le comportement moral dans la seule immanence du rapport à autrui. Il énerve les tenants de la tradition qui, devant l'absence sociale de Dieu, désirent un retour à une visibilité sacrale ou rituelle du christianisme.

L'équilibre de la réciprocité entre le « sacré » et le « saint » n'est pas simple à trouver. Il n'est pas d'ordre théorique mais pratique. Il est donc soumis à d'innombrables variations. Ce n'est pourtant ni dans la pure immanence ou intériorité de la relation à autrui que se résume le christianisme, ni dans le seul désir de sainteté morale et juridique qu'il se circonscrit. L'une des tâches délicates des responsables ecclésiaux serait d'agir de telle sorte que les formes sacrales du culte chrétien ne repoussent pas la démarche altruiste et humaniste à une place facultative ou secondaire, et que l'exigence éthique et spirituelle n'évince pas la nécessité d'une visibilité sacrale d'une relation à Dieu.

Le débat ne saurait se clore par des interdits ou des anathèmes. Les enjeux affectifs sont trop puissants pour que des décisions autoritaires ou des accusations de sectarisme les concilient : elles provoqueraient plus de dégâts qu'elles ne guériraient les frustrations. Les tentatives récentes de conciliations ont démontré que les blessures sont toujours aussi vives, même si celles-ci ne relèvent pour une grande part que de l'imaginaire.

Christian DUQUOC

Bernard-Dominique MARLIANGEAS

Quatre composantes de la célébration chrétienne

La liturgie est un « faire-ensemble », lié à un être-ensemble. Il comporte quatre composantes majeures :

1. Convocation et rassemblement :

Ceux qui deviennent disciples du Christ ne peuvent en rester à une démarche individuelle. Ils entrent dans le dynamisme qui est à l'œuvre dans la vie, la mort et la résurrection du Christ, qui a donné sa vie « pour rassembler dans l'unité tous les enfants de Dieu dispersés » (cf. Jn 11,50-52). Il s'agit de *donner corps au lien de l'Alliance en se rassemblant.* Le mot clé de l'Alliance apparaît dans le dialogue de Dieu avec Moïse : « Je vous prendrai comme mon peuple à moi, et pour vous, je serai Dieu. » (Ex 6,7). Jérémie, lorsqu'il annonce la nouvelle alliance reprend cette annonce : « Vous deviendrez un peuple pour moi, et moi, je deviendrai Dieu pour vous. » (Jr 30,22).

La conviction de la première communauté chrétienne est que cette promesse s'est réalisée pour eux en Jésus, le Christ. L'assemblée chrétienne a donné son nom à l'Église. Lorsque nous disons : « je vais à l'église », ce mot désigne pour nous un bâtiment. Il n'en était pas ainsi dans les premières communautés chrétiennes pour qui ce mot désignait leur assemblée : l'« ecclésia ».

2. Proclamation de la Parole de Dieu et réponse par l'engagement de la foi :

Dieu se lie à nous par sa proposition à entrer dans l'Alliance et ce qui nous lie, ce ne sont pas des liens matériels, c'est un échange de paroles. Pour entrer dans l'Alliance, il y a une parole d'engagement. Et tout au long de la vie, cette parole doit être actualisée. Pour être chrétien, il ne suffit pas d'être informé sur Jésus-Christ, il faut accueillir la parole évangélique pour y conformer sa vie. Il faut *nourrir le lien de l'Alliance par une parole partagée.*

3. Célébration des signes de l'Alliance :

L'amour que nous avons à vivre ne relève pas de la simple générosité. Il s'agit d'accueillir en nous le dynamisme de l'amour même de Dieu. Et nous avons sans cesse à le demander par la prière et les sacrements. D'où le troisième objectif de toute célébration chrétienne : la célébration des sacrements de la nouvelle Alliance. Il s'agit de *nouer et fortifier le lien de l'Alliance par les signes de l'Alliance.*

Notre vie n'est pas toute faite, nous avons réellement le pouvoir d'en transformer les conditions. Et pour cela, nous sommes en état de dialogue avec les êtres et les choses. Dans ce dialogue, les réalités les plus humbles, l'eau, la lumière, la table du repas peuvent devenir des symboles, c'est-à-dire qu'elles ont, au sens étymologique de mot symbole, le pouvoir de « tenir ensemble » l'esprit et les choses. Et, pour un chrétien, dans la célébration des sacrements, ces réalités ont le pouvoir de tenir ensemble le désir de Dieu et le désir de l'homme.

Éclairée par la Parole de Dieu et en réponse à cette Parole, la communauté rassemblée peut refaire de façon juste ce que le Christ nous a dit de faire. Les sacrements chrétiens sont des actes qui symbolisent, c'est à dire font tenir ensemble l'engagement de Dieu en Jésus Christ et le don de sa grâce, et l'engagement de l'homme qui accueille ce don.

4. Envoi :

Le terme de toute célébration chrétienne est un envoi en mission. Il ne s'agit pas seulement, dans un acte de foi, d'accueillir le don de la présence du Christ en nous ; il s'agit de communier à son amour pour tous les hommes. *On ne peut communier à l'amour du Christ sans communier à sa mission.*

Ce que Jésus dit aux disciples rassemblés, lorsqu'il leur manifeste sa présence après sa résurrection, est valable pour les chrétiens de tous les temps : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » (Jn 20,21). Paroles qui prolongent celles du discours après la cène : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. (...) Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » (Jn 15,9-12).

Bernard-Dominique MARLIANGEAS

Joeri SCHRIJVERS

Joeri SCHRIJVERS est docteur en théologie et chercheur à la faculté de théologie de l'Université Catholique de Louvain, où il est Chargé de Recherches du Fonds de la Recherche Scientifique – Flandre (FWO). Il a publié plusieurs articles sur la phénoménologie française, notamment sur l'œuvre d'Emmanuel Lévinas et Jean-Luc Marion.

Le destin de la non-expérience de Dieu

Espoir et eschatologie selon Jean-Yves Lacoste

Depuis 1994, Jean-Yves Lacoste n'a pas manqué de compléter les idées exposées dans *Expérience et Absolu*, et de les corriger là où cela était nécessaire. Dans cet article, je voudrais simplement souligner quelques décalages importants dans sa phénoménologie de la liturgie, en particulier concernant ce que l'on peut appeler le destin de la non-expérience[1].

Par 'liturgie', Lacoste entend la logique qui préside à toute rencontre entre Dieu et l'homme. Ainsi, la liturgie ne comprend pas seulement la célébration dominicale, mais aussi la prière individuelle, par exemple. Au centre de cette conception, se trouve ce qu'il nomme la *non-expérience*. Cette non-expérience peut être interprétée au sens littéral. En effet, tandis que le croyant veut et espère habiter le Royaume, il réside à l'église, qui, de temps en temps, peut être elle aussi trop profane. Bien qu'il souhaite que Dieu fasse sentir sa présence, à l'église Dieu est absent, aussi bien au niveau de la vie affective qu'à celui de la perception. Tandis qu'il souhaite habiter éternellement dans le Royaume de Dieu, il n'est présent à l'église que pour une courte durée – le temps de la messe du dimanche.

1. Pour une discussion plus détaillée de l'œuvre de LACOSTE, voir mon article « Jean-Yves Lacoste: une phénoménologie de la liturgie », dans *Questions Liturgiques*, 84, 2003, pp. 79-97.

Lacoste considère cette non-expérience liturgique en premier lieu comme une expérience sacramentelle : l'historicité et la matérialité du monde s'interposent entre le croyant et Dieu, par exemple lorsque le *pain* est rompu et le *vin* versé. Toute expérience directe ou tout contact direct avec Dieu sont ainsi déclarés impossibles : la plénitude de l'eschatologique n'entre dans le monde que dans et par une tension fragile avec des phénomènes profanes[2].

2. Cf. *Expérience et Absolu*, P.U.F., p. 112. Voir aussi *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, P.U.F., p. 198.

La non-expérience

En termes généraux, l'expérience liturgique – l'expérience de la foi – peut être interprétée comme une tentative d'échapper par la foi à l'égocentrisme et l'égoïsme de l'homme (post-) moderne et de montrer qu'avant cet égocentrisme, l'expérience humaine est, en premier lieu, une ouverture vers autrui et vers Dieu. Plus spécifiquement, la non-expérience tente d'échapper aussi bien au désespoir de la vision du monde athée de Heidegger, qu'à la focalisation sur l'expérience religieuse subjective – qui peut toujours caresser quelque peu l'ego –, et qui prime dans la théologie philosophique après Schleiermacher.

Le croyant quitte le monde par la prière et la célébration, afin d'offrir ainsi son être et sa vie à Dieu.

«L'expérience» de la non-expérience : le moment parousiaque

L'expérience liturgique nécessite avant tout un exode du monde athée de Heidegger. Lacoste tente d'indiquer que le croyant quitte le monde – dans lequel la mort a inévitablement le dernier mot – par la prière et la célébration, afin d'offrir ainsi son être et sa vie à Dieu. Cela signifie que l'acte croyant laisse les lois du monde derrière lui, ne fût-ce que temporairement : l'expérience de la foi constitue un *non-lieu* et un *non-temps*[3].

3. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 34 et p. 101.

Lacoste clarifie ces concepts en indiquant que les personnages du fameux conflit qui oppose le maître et l'esclave dans la philosophie de Hegel peuvent prier ensemble. Tandis que dans le monde, les contentieux entre maître et esclave peuvent rendre tout projet commun impossible, à l'église, ni maître ni esclave ne peut interdire l'accès à l'autre. Le simple fait que mes enne-

mis et mes adversaires deviennent mes partenaires à l'église et participent au même projet et au même espoir, suggère déjà que la liturgie s'ouvre à l'autre-que-le-monde, ou du moins, à une jouissance et une fraternité qui insinuent une eschatologie[4].

4. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 62.

Dans un premier temps, la liturgie vit donc d'un présent dans lequel tout ce qui sépare l'homme de Dieu est temporairement mis hors jeu. Les lois du monde et la violence dans l'histoire semblent ne pas troubler le croyant qui est présent et prie devant Dieu. Le 'moment parousiaque' de la liturgie est « un présent auquel rien ne fait défaut : d'un présent saturé de sens, d'une part, d'un présent aussi qui se peut vivre dans la jouissance d'une présence » [5]. Lorsque le croyant prie, une sorte de confusion s'installe entre la présence de Dieu et sa parousie. Le croyant sait que sa prière est accompagnée par la condescendance de Dieu vers l'homme, et feint même d'assimiler cette présence à une parousie[6]. Voilà pourquoi Lacoste peut écrire que le premier et le dernier mot de la liturgie est la joie[7].

5. *Expérience et Absolu*, p. 71.

6. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 77.

7. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 72.

Toutefois, du seul point de vue d'*Expérience et Absolu*, il est difficile de comprendre pourquoi justement la joie serait le dernier mot de la liturgie, car dans un deuxième temps, le moment parousiaque est tellement confronté à ses limites, qu'il devient difficile de désigner où exactement se situent la joie et l'espoir.

L'expérience de la 'non-expérience' : présence ou parousie de Dieu ?

L'aspect le plus impressionnant de l'expérience liturgique, telle que décrite par Lacoste, est sans aucun doute sa description de la foi comme une sujétion à une non-expérience, laquelle diffère de toute forme d'expérience religieuse. La critique de l'expérience religieuse est une constante. Ainsi, on peut lire dans un de ses livres récents qu'il s'agit de « démolir tous les concepts [...] qui tendent à faire de la vie liturgique une école de 'l'expérience religieuse' »[8]. Pourquoi ? Parce que l'acte de la foi et de la prière risquent, comme toute autre décision de volonté, de ne voir vérifié que ce qui a été choisi par soi-même. Ainsi, Lacoste tente d'éviter que l'expérience liturgique se perde dans l'enthousiasme ou la distraction.

Dans sa première œuvre, Lacoste donne déjà une définition précise de la distraction ou du *divertissement* pascalien : dans

8. Jean-Yves, LACOSTE, *Présence et Parousie*, Genève, 2006, p. 31.

tout projet – et aussi dans le projet liturgique – réside le danger que le présent, par exemple le présent du 'moment parousiaque', prenne la mesure de toute signification. Ce faisant, l'incertitude de l'avenir - de nouveau aussi celle de l'avenir absolu du Royaume – est oubliée et l'homme s'approprie l'avenir improprement, notamment par un projet de maîtrise. Ainsi, l'avenir ne serait plus considéré que comme le temps à notre disposition, qui ne peut pas ne pas vérifier nos projets (liturgiques ou non)[9].

9. Cf. *Note sur le temps*, p. 39-40.

Selon Lacoste, l'expérience religieuse est également susceptible d'une telle dérive[10]. Lacoste ne nie pas que telle ou telle expérience religieuse soit possible ; il nie plutôt que cette expérience soit l'ouverture vers le Dieu transcendant. En effet, il n'est jamais certain qu'une telle expérience du sacré soit une expérience de l'altérité de Dieu, ou qu'il ne s'agisse que d'une expérience de soi-même, dans laquelle on s'exalte peut-être soi-même. Selon Lacoste, une telle expérience du sacré fut le destin du dernier Heidegger : le lien intime découvert entre les mortels et les dieux n'est rien d'autre qu'une extension de l'immanence du monde et ne constitue donc aucunement une ouverture vers la transcendance de Dieu. Au contraire, cette extension n'a d'autre but que d'enchanter le monde à nouveau[11].

10. Voir entre autres, *Expérience et Absolu*, p. 174. Cette critique est répétée dans *Présence et Parousie*, p. 38.

11. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 20-21.

L'expérience liturgique contredit ces caractéristiques de l'expérience religieuse. Face à l'égocentrisme du sentiment religieux de Schleiermacher et face au lieu quelque peu consolant et au 'chez soi' que l'homme peut retrouver dans l'interprétation heideggerienne de la terre, l'expérience liturgique offre une relation envers Dieu avant toute orientation sur soi, et en même temps une forme d'exil, aussi bien du monde que de la terre. Même si pendant la prière, l'homme se présente devant Dieu, Dieu ne *véri-fie* pas cet acte, il ne s'offre ni à la vue ni au toucher. Il ne se passe rien : on ne découvre pas de *Da Vinci code* et les croyants quittent l'église sans avoir changé[12].

12. Jean-Yves LACOSTE, « Sacrements, Éthique, Eucharistie », dans *Revue Thomiste*, 84, 1984, pp. 212-242, p. 227-228.

Après un premier instant de paix, pendant lequel la présence de Dieu et la parousie de Dieu sont confondus, le croyant est initié à la différence entre la présence et la parousie de Dieu. Ainsi, il s'avérera rapidement que l'autre-que-le-monde, vers lequel la liturgie s'ouvre, n'est pas un autre monde dans lequel l'existence du croyant est entièrement illuminée et transfigurée. Il va de soi que le croyant *souffre* de cette non-expérience : elle

est « frustrante », « terrifiante » et constitue une « exténuation » effrayante, ou même une « crise » et un «désert », dans lequel le croyant pourrait être poussé jusqu'à « l'affolement »[13]. Cela explique également pourquoi l'ennui n'est jamais bien loin et pourquoi une évolution vers l'athéisme devient une possibilité réelle, étant donné que même 'le sentiment de dépendance' (dont parle Schleiermacher) est mis hors jeu[14].

Parce que la non-expérience ne satisfait pas immédiatement le désir du croyant – voir et connaître Dieu –, l'expérience liturgique est tout d'abord un exercice de patience – Dieu viendra, mais pas *parce que* toi et moi prions ; et ainsi elle instruit ce que Lacoste nomme « la volonté d'impuissance »[15], qui s'oppose à la 'volonté de puissance' et à l'appropriation, qui était également à l'origine de la liturgie. Par cet enseignement et la patience correspondante, le croyant apprend que son être, tout comme la présence de Dieu, doit être entièrement considéré comme un don.

Cependant, l'expérience liturgique (et la tentation de l'enthousiasme) n'est pas uniquement disqualifiée par l'absence de manifestation de la présence palpable de Dieu ; elle est aussi assujettie aux exigences que le monde et l'histoire posent à tout projet humain. La liturgie incarne une sorte d'entre-deux : bien qu'elle soit capable de laisser temporairement le monde derrière elle, elle ne peut pourtant pas se glorifier de résider dans le Royaume de Dieu. Le lieu liturgique est une sorte de *no man's land*, ce qu'il nomme également une «extraterritorialité » pré-eschatologique[16].

Mais l'homme liturgique ne peut habiter dans cet 'autre-que-le-monde' : rapidement, il devra se confronter aux exigences que le monde lui pose. En effet, comment le croyant pourrait-il se soustraire pendant la célébration et la prière aux tâches plus urgentes que l'éthique et la politique imposent à son existence profane ? Surtout en partant de la perspective du monde, l'acte de foi sera vite considéré comme une fuite ou une distraction. La liturgie connaît donc encore un autre malheur, à savoir qu'elle rend le croyant suspect d'une incapacité à exister humainement dans le monde[17]. À cause de ces accusations, la liturgie doit à tout moment se laisser critiquer par l'éthique.

Ni dans le monde, ni auprès de Dieu, ni 'du' monde, mais pas non plus dans le Royaume ; suspect pour le monde et parfois

13. Tous ces termes sont de Lacoste. Voir respectivement : *Expérience et Absolu*, p. 231, p. 195 et p. 226. Ensuite : *Note sur le temps*, p. 158 et de nouveau : *Expérience et absolu*, p. 178 et p. 183.

14. Pour l'ennui et l'athéisme (éventuel) du croyant, voir respectivement : *Expérience et Absolu*, p. 179 et p. 177. Pour la suspension du 'sentiment de dépendance', voir *De la phénoménologie de l'Esprit à la montée du Carmel*, dans *Revue Thomiste*, 89, 1989, p. 569-598, p. 581.

15. *Expérience et Absolu*, p. 197 ss.

16. Par exemple : *Présence et Parousie*, p. 13-14.

17. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 83.

tourné en dérision, incité à la patience par Dieu, le croyant est ainsi perçu comme un homme minimal, voire même mutilé, privé de tout ce qui pourrait lui permettre d'être tenu en grande estime dans le monde[18]. Quoi qu'il en soit, nous pouvons conclure que l'expérience liturgique dans le monde s'ouvre vers l'autre-que-le-monde. Le destin de l'homme n'est pas enfermé dans un choix entre les figures heideggeriennes du *Dasein* ou des *mortels*, qui se retrouvent soit sans Dieu dans le monde, soit entourés par le sacré. La foi et l'expérience liturgique échappent temporairement au cocon de l'immanence et au caractère clos du monde, de la terre et de l'histoire, et montrent ainsi que le fini peut avoir un autre destin que la finitude. Avant l'athéisme et la sacralité idolâtrique, la liturgie esquisse ainsi une ouverture vers l'absolu et une relationalité plus fondamentale que l'égocentrisme de l'existence. C'est cette relationalité que Lacoste nommera « plus qu'existence » dans ses œuvres ultérieures[19].

La non-expérience peut être supportée grâce à une persévérance dans la foi, qui sait que la vraie joie ne peut naître que suite à une humiliation.

18. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 222 ss. et p. 216.

19. Voir par exemple *Présence et parousie*, p. 145.

Infléchissements d'une pensée

Du reclus au pèlerin

Les images que Lacoste utilise pour décrire le croyant et son expérience liturgique sont à l'avenant : la mutilation et le minimalisme sont au mieux illustrés par des reclus, des errants exilés du monde, des fous religieux. Citons ici l'exemple de Philippe Néri, qui courut dans les rues comme un bouffon, ou encore celui de Bernadette, qui mangea l'herbe près de la grotte, à la demande de la Vierge. Selon Lacoste, ces exemples – qui sont extrêmes, certes – indiquent qu'il n'y a pas de place dans le monde, ni sur terre, pour l'expérience liturgique, et qu'aucun endroit dans ce monde ne peut, pour ainsi dire, gérer le sacré[20].

20. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 32-39, p. 43 et p. 227-228.

Il apparaît dès lors difficile de concevoir comment la joie pourrait encore être le dernier mot de la liturgie. À la question de savoir comment l'humiliation de la non-expérience peut être supportée et comment cette humiliation évoluera vers l'attente joyeuse de la parousie, la réponse de Lacoste est brève. Cette attente ne peut être maintenue qu'en faisant confiance au savoir

et à la connaissance[21], confiés à l'Église qui, à son tour, renvoie à la joie conférée au Christ après avoir vécu l'humiliation de la Croix. La non-expérience peut être supportée grâce à une persévérance dans la foi, qui sait que la vraie joie ne peut naître que suite à une humiliation.

21. Cette confiance dans le savoir théologique est une constante dans *Expérience et Absolu*, voir p. 59, p. 170 ss, p. 174 et p. 176.

Il est cependant remarquable que ces inégalités – la violence de la non-expérience, qui devrait tout de même être une expérience de joie et de paix, et la critique quelque peu brutale de toute expérience dite 'religieuse' – soient tacitement corrigées dans presque toutes les œuvres ultérieures. On en trouve une première indication dans les images que Lacoste utilise pour parler des croyants, peu après la publication de *Expérience et Absolu*. Dans l'article *Présence et affection* par exemple, Lacoste introduit le personnage du pèlerin[22]. La différence est nette : tandis que l'errant voyage à travers le monde en sachant que ce monde n'est pas sa demeure et que l'église n'offre que le bref temps d'un séjour, le pèlerin, par contre, a toujours un endroit où il peut se sentir chez lui et chez les autres. L'errant n'a pas de demeure dans ce monde ; le pèlerin a toujours un endroit où aller.

Lacoste se met désormais à décrire l'espace liturgique comme un espace dans lequel l'homme ne se sent plus dépaysé. Selon lui, la liturgie est un espace qui « s'ouvre bien devant nous avec toutes les caractéristiques de la demeure, de l'*oikos*, dans laquelle tout est destiné à être connu par mode de familiarité »[23].

22. Cf. *Présence et Parousie*, p. 30. L'article concerné a d'abord été publié dans L. BOEVE & L. LEIJSSEN (ed.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven, 2001.

23. *Présence et Parousie*, p. 133. Voir aussi p. 144.

Du savoir théologique à la connaissance liturgique

L'infléchissement a lieu aussi d'un point de vue conceptuel. Tout se passe comme si l'ordre de l'expérience liturgique était inversé : nous n'allons plus d'un moment parousiaque vers une non-expérience, ni de l'enthousiasme vers la jouissance prudente et patiente du savoir, mais au contraire, de la non-expérience vers une sorte de familiarité avec la présence de Dieu, qui se donne à sentir et qui - c'est un point assez remarquable - disqualifiera enfin le savoir théologique en faveur des sens et de l'expérience.

En témoigne l'image que Lacoste esquisse de la liturgie dans *Présence et parousie* : « L'ailleurs [de] la liturgie [...] apparaît ainsi [...] sous la forme d'une jouissance restituée *après* toute mise à distance et toute critique. Dans le champ d'expérience où les hommes veulent se rendre disponibles à l'inconditionné [...] l'Absolu

cesse d'être autre […], parce que tout différend entre l'homme et lui, toute crise que provoque son appel, tout conflit entre être-dans-le-monde et être-devant-Dieu, etc., tout cela est disqualifié »[24].

24. *Présence et Parousie*, p. 71.

La non-expérience ne semble plus avoir le dernier mot. Cette hypothèse, qui semblait tout de même faire peser comme une hypothèque sur *Expérience et Absolu,* est en effet confirmée textuellement. Lorsque Lacoste se demande si une réponse affective suite à la rencontre avec Dieu n'est quand même pas possible dans la liturgie, il mentionne encore que l'expérience liturgique est avant tout une non-expérience nocturne, mais il ajoute que cette réponse n'est pas du tout suffisante, en d'autres termes : « nous n'avons pas fini avec l'affect »[25].

25. *Présence et Parousie*, p. 38. Il est en effet frappant que ce livre ne mentionne la non-expérience que trois fois, pour autant que je sache. Voir, en dehors du passage mentionné, p. 36 et p. 165.

Au contraire même : il semble que Lacoste offre une place à une *expérience* de la présence de Dieu : « décidons donc […] de parler de *pressentiment* pour nommer l'expérience liturgique de l'affect [….] parce qu'on reconnaît au sentir […] une destinée qui excède l'être-dans-le-monde »[26]. Ainsi, l'expérience liturgique devient de plus en plus un *pressentiment* de la présence de Dieu et une anticipation de sa parousie. Le successeur conceptuel de la non-expérience semble alors ne plus être les frustrations et l'ennui du désir brusqué mais, au contraire, la *paix*. Cette paix fonctionnera comme « l'index d'un salut destiné aussi à la sphère affective »[27].

26. *Présence et Parousie*, p. 58.

27. *Présence et Parousie*, p. 41.

Avant que nous puissions nous demander quel destin et quel bonheur sont exactement réservés à la vie affective, il y a lieu d'interpréter d'abord correctement cette évolution dans l'œuvre de Lacoste. On peut dire que la paix se rapporte à l'humiliation de la non-expérience comme 'l'expérience' de celui qui ne souffre plus du fait que Dieu ne vienne pas, mais qui, au contraire, se contente du fait que l'absence de Dieu ne contredise pas nécessairement sa présence. Ce dernier élément est le destin de ceux qui ont appris à discerner entre la présence de Dieu et la parousie de Dieu, et se contentent de la « condescendance connaissable »[28] de Dieu.

28. *Présence et Parousie*, p. 130.

Mais on ne peut toutefois pas trop exiger de cette connaissance : elle n'est pas un savoir scientifique permettant une preuve ou vérification irréfutable. D'autre part, il ne faut pas non plus la sous-estimer. En effet, une telle connaissance peut être comparée à la *Befindlichkeit* de Heidegger, qui tente de décrire

notre familiarité et notre présence pré-théorique et existentielle aux choses. Et il est bel et bien possible que, tout comme nous apprenons plus sur un marteau en l'utilisant qu'en analysant ses composants chimiques et matériels, similairement, nous serons plus saisis par Dieu grâce à une familiarité permanente avec la vie spirituelle qu'en analysant la *Summa*, par exemple.

De la présence à la parousie

La présence de Dieu occupe donc une place centrale dans les œuvres ultérieures de Lacoste. Le fait que Dieu puisse entrer en contact avec l'expérience humaine, sera de plus en plus pris sous la loupe, ou comme Lacoste le formule si bien en anglais : « *in the modest way of his presence being felt* » – « sur le mode modeste d'une présence ressentie » [29].

La radicalité de la non-expérience semble donc disparaître à l'arrière-plan lorsque le croyant fait une distinction plus nette entre la présence de Dieu et la parousie de Dieu. L'importance de cette distinction est une fois de plus soulignée dans « La phénoménalité de l'anticipation »[30]. Dans cet article, Lacoste approfondit le destin du moment parousiaque de la liturgie. Nous résumons : vu que le premier moment de la liturgie est un présent auquel rien ne fait défaut, toute anticipation ultérieure de l'avènement de Dieu risque d'être anéantie et l'homme risque d'être distrait par la jouissance que la présence de Dieu lui apporte temporairement. Ainsi, la liturgie n'aurait aucun avenir. Toutefois, ce n'est *qu'après* un tel moment parousiaque[31] que l'anticipation entre en vigueur et que l'espoir et le désir de la présence permanente de Dieu peuvent survenir.

En effet, si le croyant quitte l'église inchangé, il sera à nouveau confronté à l'expérience de l'absence de Dieu. L'anticipation de la parousie de Dieu apparaît alors comme une tonalité fondamentale du croyant sachant garder le juste milieu entre l'accomplissement temporaire d'une réconciliation avec Dieu - *présence* - et la frustration allant de pair avec le refus de Dieu de faire de cette jouissance une tonalité permanente – l'absence de la parousie. L'espoir et l'espérance qui découlent du moment parousiaque, sont, également à cause de la frustration de l'attente, placés dans leur juste perspective. La présence de

29. Jean-Yves LACOSTE, *Perception, Transcendence and the Experience of God*, in P. CANDLER & C. CUNNINGHAM (eds.), *Transcendence and Phenomenology*, London, 2007, p. 17. Pour le français, on consultera J.-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Paris, 2008, p. 51.
Voir aussi la réhabilitation de Schleiermacher, qui est devenue inévitable entre temps, p. 52.

30. Jean-Yves LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, pp. 133-157.

31. On peut penser ici à la présence sacramentelle, mais pas nécessairement uniquement à cette dernière.

Dieu « n'est pas donnée à notre jouissance mais n'est donnée que pour relancer notre attente »[32].

32. *La phénoménalité de Dieu*, p. 155.

Tout semble indiquer que de cette façon une évolution se dessine dans la pensée de Lacoste : l'expérience liturgique n'est plus seulement l'expérience d'une non-expérience obstinée et la frustration permanente qui ne voit naître la jouissance que suite à l'humiliation; elle est aussi, et peut-être bien en premier lieu, l'expérience d'un espoir maintenu.

Espoir et eschatologie: *Resurrectio carnis*

Les raisons de l'espérance chrétienne reposent sur le (et se résignent au) fait qu'entre la présence de Dieu et sa parousie, il y a bel et bien une discontinuité, mais que cette discontinuité n'est pas entièrement dénuée de continuité. *Dieu n'est pas un malin génie*. Si une dimension eschatologique peut en effet être attribuée aux dimensions affective et charnelle de l'être humain, « s'il faut penser l'avenir absolu de l'homme comme résurrection de la chair, alors le Dieu connu dans l'au-delà-de-la-mort sera un Dieu *reconnu*, un Dieu *déjà connu* »[33]. Là où la non-expérience, qui jouait un rôle central dans *Expérience et Absolu,* semblait encore exprimer un certain désespoir, la pensée d'une continuité entre la grâce déjà vécue ici-bas et l'avenir absolu de l'homme se trouvent désormais au centre de l'intérêt de Lacoste.

33. *Présence et Parousie*, p. 142.

Pourtant, dans une autre publication récente, l'article « *Resurrectio Carnis* », on peut à nouveau découvrir quelques idées surprenantes, surtout en ce qui concerne le rapport entre la non-expérience, qui ne semblait reposer que sur le savoir théologique, et la connaissance liturgique, qui est une connaissance générée par la familiarité avec la présence de Dieu. En effet, Lacoste tente une fois de plus de concevoir le destin de la non-expérience. La non-expérience « rend compte du plus commun de notre expérience de Dieu, qui est une expérience dans le savoir avant que d'être une expérience dans le sentir [...] Mais [...] une expérience malheureuse peut-elle avoir le dernier mot ? »[34]. Une fois de plus, il apparaît que Lacoste hésite. D'abord, il fait une distinction rigoureuse entre le régime provisoire du monde et le régime définitif de l'eschaton. Si Dieu a le dernier mot et si le face-à-face eschatologique avec Dieu donne

34. *La phénoménalité de Dieu*, p. 212.

quelque peu qui soit à penser, il faudra dire que l'expérience ultime de la foi sera « une connaissance de Dieu plus riche que tout savoir, que nul savoir ne peut critiquer »[35]. En effet, pour Lacoste, l'eschaton apparaît comme la fin du savoir théologique. On peut - et on doit même - se demander s'il ne mine pas lui-même ici son accent sur la continuité entre le provisoire du monde et l'eschatologique.

35. *La phénoménalité de Dieu*, p. 213.

En deuxième lieu, Lacoste rappelle toutefois que le christianisme ne permet pas de faire une distinction stricte entre le provisoire et le définitif. C'est d'ailleurs ce que la présence liturgique nous apprend : une présence précaire, mais néanmoins réelle de Dieu dans le monde. Or, selon Lacoste, la liturgie mélange la vraie parole ('savoir') et la beauté, de telle sorte que cette présence ait également un impact sur les sens et l'affectivité. Ainsi, la célébration liturgique devient *désormais déjà* « un lieu de connaissance », et il s'agit même d'une « connaissance heureuse »[36].

36. Respectivement *La phénoménalité de Dieu*, p. 223 et p. 218.Cf. aussi *Présence et Parousie*, p. 77-80.

Conclusion

Citons Lacoste encore une fois: « Reste, et c'est beaucoup, qu'après la nuit des sens il est possible à l'homme d'entrer dans une logique de connaissance de Dieu : possible que son affectivité y entre, que sa voix y entre, que son corps y entre »[37]. Ceci n'est en effet pas léger. Il semble en effet que l'inégalité qui dominait *Expérience et Absolu,* soit au moins rectifiée dans ce passage, dans la mesure même où la non-expérience est placée au deuxième plan, et que les quelques pages de *Expérience et Absolu* sur la danse de David devant Dieu, où était déjà évoquée l'attention chrétienne pour la corporalité et l'affectivité de l'être humain, ne puissent être oubliées[38].

37. *La phénoménalité de Dieu*, p. 223.

38. Cf. *Expérience et Absolu*, p. 46.

Il n'est pas impossible que le chrétien d'aujourd'hui puisse tirer des leçons de la démarche de Lacoste esquissée ici : même si l'on est, la plupart du temps, hanté par une non-expérience, il est encore toujours possible que ce joug soit en vérité doux et qu'un seul n'ait eu de lieu où reposer sa tête.

Joeri SCHRIJVERS


lumière

Le frère Bernard-Dominique MARLIANGEAS est dominicain. Membre du Centre national de pastorale liturgique (CNPL) de 1963 à 1978, il a dirigé quelques années le Comité français de radio et télévision (CFRT) et été producteur du « Jour du Seigneur », de 1991 à 1997. Il est l'auteur d'une thèse remarquée sur les *Clés d'une théologie du ministère : in persona Christi, in persona Ecclesiae* (Beauchesne, 1997).

Bernard-Dominique MARLIANGEAS

De Dom Guéranger à Vatican II

Le mouvement liturgique aux XIX[ème] et XX[e] siècles

Les orientations liturgiques du concile Vatican II représentent l'aboutissement d'une longue histoire qui s'origine au souci réformateur du concile de Trente concernant la liturgie. La période qui suivit la promulgation des livres liturgiques réformés par le pape Saint Pie V ne vit pas l'aboutissement de tous les projets (en particulier sur l'office divin) et l'évolution de la vie ecclésiale ne permit pas à la liturgie post-tridentine de porter tous ses fruits.

C'est en France, après la crise de la Révolution, que va naître et se développer au cours du XIX[e] siècle un mouvement de renouveau. L'idée-force de ce mouvement réside dans la conviction que la liturgie est le bien de tout le peuple de Dieu dont il faut promouvoir la participation active. Cette orientation se trouve dans les textes mêmes du concile de Trente, lorsqu'il traite de l'eucharistie [1]. Deux siècles plus tard, Benoît XIV (pape de 1740 à 1758) introduisit la nuance importante entre « assister » et « participer ».

1. Au chapitre 6 de la 22[ème] session (17 septembre 1562) est exprimé un souhait : « Le Saint concile souhaiterait, certes, que les fidèles présents à chaque messe communient non seulement par le désir spirituel, mais aussi par la réception sacramentelle de l'eucharistie qui leur ferait recueillir en plus grande abondance le fruit du Très Saint Sacrifice. » (Denz. 1747). Il faudra attendre 1905 pour que le pape Saint Pie X publie un décret encourageant la communion quotidienne (Décret « Sacra Tridentina synodus » du 16 décembre 1905). Voir la revue « La Maison-Dieu » n° 241, 1[er] trimestre 2005, *La participation active de Pie X à Vatican II.*

Le XIXe siècle

Le renouveau liturgique trouve sa source dans les efforts déployés par une des grandes figures du XIXe siècle catholique : **Dom Guéranger** (1805-1875)[2]. Il restaura en France l'ordre bénédictin, disparu après la Révolution, en fondant l'abbaye de Solesmes en 1833. Mais son influence dépassa vite le périmètre monastique. Par-delà les polémiques pour la restauration de la liturgie romaine, son ouvrage sur *L'année liturgique* (9 volumes parus de 1841 à 1866) contribua à créer une sensibilité liturgique nouvelle et lança ce que l'on peut appeler le « mouvement liturgique ». *L'année liturgique* fut traduit en allemand à partir de 1860 et, au cours du XIXe siècle, comme au XXe siècle, les abbayes bénédictines furent des foyers de vie liturgique intense[3].

2. Voir *Mélanges Dom Guéranger. Histoire, liturgie, spiritualité*, Solesmes, 2005.

3. Sur le mouvement liturgique au XIXeme siècle, voir Olivier ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique, Esquisse historique depuis le début du XIXe siècle jusqu'au pontificat de Pie X*. Cerf, 1945.

Le début du XXe siècle

Lorsque le mouvement porté par Solesmes perdit de sa force en France en raison des lois anti-congréganistes de 1904 (les religieux furent forcés à l'exil), le relais fut assuré par les deux abbayes belges de Maredsous et du Mont César, « filles » de l'abbaye de Beuron, elle-même fondée par Solesmes.

Au plus haut niveau de l'Église, les papes du XXe siècle seront des papes sensibles aux exigences d'une liturgie qui soit vraiment source de vie pour les fidèles. Le Motu proprio *Tra le sollicitudine* (1903) de Pie X sur le chant dans la liturgie ouvre la réforme liturgique du XXe siècle. Il introduit la notion de « participation active » par le chant. Le pape y exhorte les fidèles a participer à la liturgie, car elle est « la source première et indispensable du véritable esprit chrétien. »

Les papes du XXe siècle sont sensibles aux exigences d'une liturgie qui soit vraiment source de vie pour les fidèles.

Sensible à l'appel du pape Pie X à promouvoir la participation active des fidèles, **Dom Lambert Beaudoin** (1873-1960), moine du Mont César, prit de multiples initiatives. Ce furent, en particulier, l'édition d'un missel à l'usage des fidèles, l'organisation de sessions de formation pour les prêtres et le lancement de la revue *Questions liturgiques* avec des études novatrices sur les Pères de l'Église (évêques et théologiens des cinq premiers siècles de l'Église) et sur l'histoire de la liturgie.

Une autre abbaye belge, l'abbaye de Saint-André-les-Bruges, se fixa à son tour les mêmes objectifs. Elle fit paraître un autre missel pour fidèles qui connut une très grande diffusion : le missel de Dom Lefebvre. Dans le même temps, **Dom Marmion** (1858-1923), abbé de Maredsous, développait une théologie spirituelle dans des ouvrages comme *Le Christ, vie de l'âme*, ou *Le Christ dans ses mystères*, où la liturgie tient une place fondamentale.

Au lendemain de la première guerre mondiale

Dès 1922, le mouvement liturgique prit de l'extension et gagna les cercles de jeunes. En France, le **Père Doncoeur** s.j.[4], aumônier du scoutisme naissant, se fit l'initiateur des jeunes à une participation active par la pratique de la messe dialoguée. La faculté donnée au mouvement scout de célébrer en pleine nature renouvela profondément l'expérience de la célébration en la sortant du cadre hiératique des églises. Dans le même temps, le sulpicien Pierre Paris formait les universitaires chrétiens à une approche renouvelée de la pratique liturgique.

4. Voir Pie DUPLOYÉ, « L'œuvre liturgique du P. Doncoeur », in *La Maison-Dieu*, n° 3, 1[er] trimestre 1945, pp. 25-37.

En Allemagne, après la première guerre mondiale, ce fut l'abbaye de Maria Laach, en Rhénanie, qui devint le principal centre de rayonnement du mouvement liturgique, sous l'impulsion de **Dom Herwegen** et **Odon Casel**. Ce dernier entrepris un travail de réflexion fondamentale sur la nature de la liturgie chrétienne en développant le concept de « Mysterien Gegenwart » (présence dans le mystère). Mais dans le même temps, dans le milieu étudiant des régions catholiques d'Allemagne, **Romano Guardini** (1885-1968) apporta une contribution importante au renouveau liturgique[5] par ses initiatives pastorales et la diffusion de ses œuvres de réflexion fondamentale comme *L'esprit de la liturgie, Le sacrifice de la messe, Le Seigneur.*

5. On pourra livre l'admirable lettre de Romano Guardini à l'évêque de Mayence dans *La Maison-Dieu* n °3, 1[er] trimestre 1945, pp. 7-24.

En Autriche, grâce à **Pius Parsch** (1884-1954), le mouvement reçut une forme plus populaire. Son ouvrage le plus répandu fut *Le guide dans l'année liturgique* qui fut également traduit en français.

Le mouvement liturgique en Allemagne, en France et dans les autres pays d'Europe a donné naissance à des organismes di-

vers (Instituts d'étude, Centres de pastorale liturgique) en liaison avec des expériences pastorales, en particulier celles des paroisses populaires, celles du scoutisme et celles des mouvements d'action catholique qui voient le jour à cette époque.

Cet effort avait le soutien des plus hautes instances ecclésiales. C'est ainsi que le pape Pie XI, dans la Constitution apostolique *Divini cultus*, déclare : « Il est absolument nécessaire que les fidèles n'assistent pas aux offices en étrangers ou en spectateurs muets; mais que, pénétrés de la beauté des réalités liturgiques, ils prennent part aux cérémonies sacrées (...), mêlant alternativement leur voix, selon les règles tracées, à la voix du prêtre et à celle de la schola. Il n'adviendra plus, dès lors, que le peuple ne réponde pas ou réponde à peine, par une sorte de léger ou de faible murmure aux prières communes récitées en langue liturgique ou en langue vulgaire »[6].

6. AAS 21 (1929) p. 394.

Notons enfin que les principaux acteurs de la réflexion de fond sur la liturgie étaient impliqués également dans le mouvement de redécouverte de la Bible dans l'Église catholique ainsi que dans le mouvement œcuménique. Ils héritaient des remarquables travaux historiques du XIXe siècle et du début du XXe siècle, comme ceux de **Pierre Batiffol** [7], **de Louis Duchesne**, avec son œuvre magistrale sur *Les origines du culte chrétien*, de **Michel Andrieu** sur *Le pontifical romain au Moyen-âge*.

7. *Histoire du bréviaire romain* (1893) ; *Leçons sur la messe* (1918) ; *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne* (1919).

Une nouvelle phase du mouvement liturgique (1940-1962)

En Allemagne, pendant la période de la domination nazie, la piété liturgique renouvelée fut, pour beaucoup, un recours au sein de l'épreuve. Selon Karl Barth, la liturgie de Maria Laach fut, à sa façon, une protestation contre les maîtres de l'heure.

En France, c'est en 1943 que les pères **Roguet** et **Duployé**, dominicains, et le chanoine **Martimort**, professeur de liturgie à Toulouse, créèrent à Paris, avec l'appui de Dom Lambert Beaudoin, le « Centre de Pastorale liturgique ». Ils lancèrent, en janvier 1945, la revue *La Maison-Dieu*, puis la collection « Lex orandi » aux éditions du Cerf. Ils entendaient contribuer ainsi à l'approfondissement de la réflexion et au renouveau de la pastorale [8].

8. Voir Pie DUPLOYÉ, *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique 1943-1949*, éd. Salvator, Mulhouse, 1968.

Il faut mentionner également les travaux d'édition critique des documents liturgiques de l'antiquité, comme ceux de Antoine **Chavasse** (pour le sacramentaire gélasien, en particulier), Dom **Botte** (pour le canon romain), Cyrille **Vogel** (pour le pontifical romano-germanique du Xe siècle et les textes pénitentiels). Citons encore les travaux de Joseph-André **Jungmann**, dont l'œuvre maîtresse, *Missarum solemnia* reste une référence incontournable, et ceux de Pierre-Marie **Gy** sur les documents médiévaux.

Deux autres auteurs français ont exercé une grande influence sur le mouvement liturgique : Jean **Daniélou** et Louis **Bouyer**. Deux livres de Daniélou furent particulièrement marquants : *Bible et Liturgie* (Cerf, 1951) et *Parole et de Dieu et liturgie* (Cerf, 1958). Quant à Louis Bouyer, c'est lui qui, dans son livre *Le mystère pascal* (Cerf, 1947), a remis en usage le terme patristique de « mystère ». Du même auteur, on peut citer : *La vie de la liturgie* (Cerf, 1956), *Le rite et l'homme* (Cerf, 1962), *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Desclée, 1966).

Tandis que, durant les années 1903-1914, les réformes de Pie X avaient précédé et suscité le mouvement liturgique, à partir de la seconde guerre mondiale, ce sont les développements du mouvement de la pastorale liturgique que le pape Pie XII ratifia, en reprenant le projet de Pie X et en l'adaptant aux conditions nouvelles [9]. En 1947, avant même de consacrer à la liturgie l'encyclique *Mediator Dei*, il institua au sein de la congrégation des rites une commission chargée de préparer une réforme générale de la liturgie.

9. Voir l'introduction de la lettre apostolique du pape Jean-Paul II, *Pour le 25ème anniversaire de la constitution conciliaire sur la sainte liturgie* (4 décembre 1988), n° 3.

Dans l'encyclique *Mediator Dei*, le pape déclare : « Il est nécessaire (…) que tous les chrétiens considèrent comme un devoir principal et un très grand honneur de participer au sacrifice eucharistique, et cela non d'une manière passive et négligente, en pensant à autre chose, mais avec une attention et une ferveur qui les unissent étroitement au souverain Prêtre (…) offrant avec Lui et par Lui, se consacrant avec Lui ». « Par le bain du baptême, en effet, les chrétiens deviennent à titre commun membres dans le corps du Christ-Prêtre et, par le « caractère » qui est en quelque sorte gravé dans leur âme, ils sont habilités (*deputati*) au culte divin ; ils ont donc part, selon leur condition, au sacerdoce du Christ lui-même »[10].

10. AAS 39 (1947) p. 552 et 555.

Le premier fruit de la réforme voulue par Pie XII fut le rétablissement, en 1951, de la veillée pascale dans la nuit du samedi saint et, en 1955, la restauration des offices de la semaine sainte. Entre temps, par la Constitution *Christus Dominus* (1953), il avait allégé les lois du jeûne eucharistique pour faciliter en particulier la célébration de la messe le soir.

Concernant les lectures bibliques, un premier pas fut fait, autorisant la lecture de l'épître et de l'Évangile en langue vivante après leur lecture en latin et, dès 1947, la publication de rituels bilingue avait été autorisée, notamment en allemand et en français.

Le fait que des congrès internationaux comme celui d'Assise, en 1956, se déroulent en présence de nombreux évêques et bénéficient du soutien des instances romaines manifeste les dimensions mondiales prises par le mouvement. A partir de 1956, des *Directoires* émanant des évêques de différents pays attestent que le renouveau liturgique prend un ton officiel. Lorsque le pape Jean XXIII décida de convoquer un concile œcuménique, le terrain était prêt pour dégager les principes et les moyens d'une réforme en profondeur.

Le premier fruit de la réforme voulue par Pie XII fut le rétablissement de la veillée pascale dans la nuit du samedi saint.

Au début du *Missel romain* promulgué par Jean XXIII en 1962, figure la déclaration selon laquelle « les grands principes commandant la réforme de l'ensemble de la liturgie devaient être proposés aux Pères, au cours du prochain concile œcuménique ».

Vatican II

Le projet de constitution sur la liturgie fut l'un des rares à pouvoir constituer une base sérieuse de départ pour les débats de l'assemblée conciliaire et la constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum concilium* [11] fut le premier texte promulgué par le concile Vatican II, le 4 décembre 1963.

11. Nous la citons dans la suite de cet article avec le sigle CSL.

La première session du concile s'ouvrit par la discussion du schéma de constitution sur la liturgie préparé par une com-

mission d'évêques et d'experts venant du monde entier. Les nombreux amendements au texte initial ne permirent pas d'en achever la mise en forme au cours de la session. C'est seulement au terme de la deuxième session que la constitution fut approuvée par 2147 placet contre 4 [12].

12. Sur la préparation et les débats conciliaires, voir *Mens concordet voci. Pour Mgr A-G. Martimort*, Desclée, 1983 ; pp. 381-403.

Les orientations de fond définies par *Sacrosanctum concilium*

Elles sont affirmées dans le premier chapitre de la constitution, dont le titre dit bien l'intention : « Principes généraux pour la restauration et le progrès de la liturgie ». Quatre orientations majeures y sont explicitées :

La liturgie ne saurait être séparée du reste de la vie des hommes

Cela suppose que l'on soit attentif à toute l'ampleur de la rencontre des hommes avec la Bonne nouvelle du salut. « La liturgie ne remplit pas toute l'activité de l'Église ; car, avant que les hommes puissent accéder à la liturgie, il est nécessaire qu'ils soient appelés à la foi et à la conversion » (CSL 9).

En fait, dès le prologue de la constitution, est présentée une orientation pratique qui est commandée par cette reconnaissance du lien entre la liturgie et la vie des hommes : « Puisque le saint Concile se propose de faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles ; de mieux adapter aux nécessités de notre époque celles des institutions qui sont sujettes à des changements ; de favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ, et de fortifier tout ce qui concourt à appeler tous les hommes dans le sein de l'Église, il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie » (CSL 1).

L'importance de l'Écriture Sainte

Nous avons là un point d'attention qui représente une avancée dans la réflexion fondamentale touchant la liturgie. « Dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les Psaumes que l'on chante ; c'est sous son inspiration et dans son élan que les prières, les oraisons

et les hymnes liturgiques ont jailli et c'est d'elle que les actions et les symboles reçoivent leur signification » (CSL 24).

Il est très significatif de constater que la constitution reprend, au n° 7, les affirmations de l'encyclique *Mediator Dei* sur la présence du Christ dans le sacrifice eucharistique, mais élargit cette affirmation à l'ensemble de la liturgie : « Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre[13], le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques ».

13. Il s'agit de l'œuvre du salut.

De même, elle développe l'affirmation de *Mediator Dei* touchant la présence du Christ dans les sacrements, en précisant : « au point que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise »[14]. Vient alors l'affirmation : « Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures ».

14. Citation de Saint Augustin reprenant lui-même les affirmations pauliniennes.

Cette reconnaissance de l'importance de la Parole de Dieu dans la liturgie a amené les Pères conciliaires à envisager une refonte complète du lectionnaire liturgique. « Pour présenter aux fidèles avec plus de richesse la table de la parole de Dieu, on ouvrira plus largement les trésors bibliques pour que, dans un nombre d'années déterminé, on lise au peuple la partie la plus importante des Saintes Écritures » (CSL 51).

La liturgie a un caractère fondamentalement ecclésial

« Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est « le sacrement de l'unité », c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques. C'est pourquoi elles appartiennent au Corps tout entier de l'Église, elles le manifestent et elles l'affectent ; mais elles atteignent chacun de ses membres, de façon diverse, selon la diversité des ordres, des fonctions, et de la participation effective » (CSL 26).

L'adaptation apparaît comme une exigence pastorale.

C'est dans cette optique que l'on peut entendre le souhait exprimé au n° 11 : « C'est pourquoi les pasteurs doivent être attentifs à ce que dans l'action liturgique, non seulement on observe les lois d'une célébration valide et licite, mais aussi à ce que les fidèles participent à celle-ci de façon consciente, active et fructueuse ».

La juste diversité dans la liturgie et l'adaptation aux situations

La constitution rappelle que « L'Église, dans les domaines qui ne touchent pas la foi ou le bien de toute la communauté, ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la forme rigide d'un libellé unique : bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et elle les développe ; tout ce qui, dans leurs mœurs, n'est pas indissolublement solidaire de superstitions et d'erreurs, elle l'apprécie avec bienveillance et, si elle peut, elle en assure la parfaite conservation[15] ; qui plus est, elle l'admet parfois dans la liturgie elle-même, pourvu que cela s'harmonise avec les principes d'un véritable et authentique esprit liturgique » (CSL 37). « Pourvu que soit sauvegardée l'unité substantielle du rite romain, on admettra des différences légitimes et des adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples, surtout dans les missions, même lorsqu'on révisera les livres liturgiques ; et il sera bon d'avoir ce principe devant les yeux pour aménager la structure des rites et établir les rubriques » (CSL 38).

15. Ce paragraphe reprend les termes utilisés par Pie XII dans l'encyclique *Summi Pontificatus*, AAS 29 (1939) 423 et ss.

L'adaptation apparaît ici comme une exigence pastorale. L'enjeu est celui d'une vérité de la liturgie comme acte humain posé par des hommes et des femmes qui ont à être reconnus avec tout le poids de leur existence humaine. Les sacrements ne sont pas des actes intemporels, ils atteignent les personnes et les groupes humains dans leur réalité la plus concrète. « *Sacramenta propter homines* »[16], dit Saint Thomas d'Aquin lorsqu'il traite des sacrements dans la *Somme théologique*.

16. Les sacrements sont pour les hommes (NdlR).

La mise en œuvre des orientations de *Sacrosanctum concilium*

Les trois niveaux de responsabilités

Pour la préparation et la promulgation des nouveaux livres liturgiques, la constitution elle-même a précisé les deux niveaux de responsabilités : le siège romain (CSL 22,1) et les assemblées épiscopales (CSL 22,2 et CSL 39 et ss.). La mise en œuvre concrète de la liturgie (avec les choix parmi la diversité d'éléments proposés) relève de la responsabilité des pasteurs à leur niveau. (CSL 42). Tous les préliminaires des nouveaux livres liturgiques rappellent ces trois niveaux de responsabilité.

Les organismes et les procédures mises en place après le concile

Dès le 24 janvier 1964, le pape Paul VI publiait le motu proprio *Sacram liturgiam* [17] *annonçant la création d'un « Conseil pour l'application de la constitution sur la liturgie ». Ce « consilium » fut créé le 29 février 1964. Le motu proprio précisait également le rôle des assemblées épiscopales et des commissions liturgiques nationales. L'instruction Inter oecumenici* (26 septembre 1964), aux nn° 40-46, apporta de nouvelles précisions sur leur rôle dans l'élaboration des futurs livres liturgiques.

17. cf. *Enchiridion documentorum instaurationis liturgiae* I (1963-1973). Ed. Marietti. Turin 1976

C'est à partir de ces documents que se sont mises en place les procédures d'élaboration et de promulgation des nouveaux livres liturgiques :

a) enquêtes et projets à partir de groupes de travail internationaux et nationaux ;

b) synthèse des travaux et élaboration de nouvelles propositions soumises à l'approbation des épiscopats et du Saint-Siège ;

c) promulgation par le Saint-Siège des éditions « typiques », livres de référence, en latin ; ces livres « typiques » étant adressés aux différentes conférences épiscopales ;

d) préparation et réalisation, sous la responsabilité des conférences épiscopales, de livres liturgiques pour les différents espaces linguistiques avec les adaptations jugées nécessaires ;

e) après confirmation par le siège romain, publications des livres liturgiques en langues vivantes.

Les réalisations

Pour un pays comme la France, la publication des nouveaux livres liturgiques s'est étalée sur une période de près de 40 ans, puisqu'elle commença par la liturgie de la messe (missel et lectionnaire), dont la première édition date de 1969, et le dernier rituel paru est celui du mariage en 2005. Il est donc malvenu de dire que l'on aurait travaillé à la hâte.

Il demeure qu'il peut y avoir une très grande distance entre les propositions des livres liturgiques officiels et leur mise en œuvre concrète dans les célébrations. De ce point de vue, c'est à juste titre que les Papes Jean-Paul II et Benoît XVI ont pu reconnaître qu'il y avait encore bien des ajustements à faire.

En raison des limites de cet article et des limites de notre propre compétence, nous n'avons pu rendre compte que des réalisations européennes, mais nous espérons que le lecteur de ces pages aura perçu cependant l'importance et l'ampleur du mouvement liturgique qui a marqué la vie de l'Église depuis près de deux siècles. Dans la mesure où il s'agit, non point d'une œuvre de spécialistes en chambre, mais d'une réalité ecclésiale vivante, son histoire n'est pas terminée.

Bernard-Dominique MARLIANGEAS



↑ Pharamond BLANCHARD (1805-1873), *La première Messe en Amérique*, huile sur toile, Musée de Dijon.

Christophe BOUREUX

Christophe BOUREUX est dominicain. Il enseigne la théologie fondamentale à la Faculté de théologie de Lyon. Il est l'auteur d'un ouvrage sur *Les plantes de la Bible et leur symbolique* (Cerf, 2001), et d'un essai sur la vie religieuse, *Commencer dans la vie religieuse avec Saint Antoine* (Cerf, 2003).

Errances liturgiques, par monts et par vaux.

Quiconque est, comme l'auteur de ces quelques lignes, amené à célébrer la liturgie dans diverses communautés au gré de prédications, retraites et conférences ou simples visites, récolte aujourd'hui les fruits considérables de la Constitution sur la Sainte Liturgie *Sacrosantum Concilium* du concile Vatican II. Ce texte de 1963 s'ouvre par un important chapitre indiquant les *principes généraux pour la restauration et le progrès de la liturgie* : « cette restauration doit consister à organiser les textes et les rites de telle façon qu'ils expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient, et que le peuple chrétien, autant qu'il est possible, puisse facilement les saisir et y participer par une célébration pleine, active et communautaire » (§ 21). Lorsque l'on vient célébrer la messe dans une paroisse, dans un monastère, dans une communauté religieuse féminine ou masculine, ou participer à un office de la *Liturgie des Heures*, il est aujourd'hui acquis et admis que le déroulement de la liturgie soit facile à comprendre et la participation encouragée. L'esprit de la liturgie que Vatican II a voulu restaurer est donc vraiment imprégné de la *catholicité* de l'Eglise.

Cette *catholicité* signifie à la fois l'universalité des formes rituelles mais aussi leur extrême variété. Car en s'immisçant soudainement dans les rites d'une communauté, on fait l'expérience de retrouver ce qui se fait partout, tout en devant s'adapter à ce qui ne se fait qu'ici. En effet, la communauté qui accueille un célébrant de passage ou qui ouvre sa prière à des visiteurs a le sentiment qu'elle ne fait qu'exprimer à sa manière ce qui est le patrimoine et la règle de toute l'Eglise. Sa manière de célébrer lui paraît « naturelle » et celui qui y entre pour la première fois « saisit facilement » la raison des rites et des coutumes qui lui sont proposés, mais il découvre à chaque fois la manière propre dont cette communauté interprète les règles liturgiques prescrites dans les introductions des rituels officiels.

Ainsi il n'est pas rare que, par exemple en demandant dans la sacristie avec un brin d'appréhension (et un soupçon de provocation malicieuse) « comment fait-on pour célébrer la messe ? », on nous réponde du tac au tac : « mais comme partout ailleurs ! ». C'est à ce moment là que la redoutable dialectique de l'universalité et de la particularité se met en branle. Car s'il s'agit bien de suivre le *Rite romain* ou la structure et les rubriques de la *Liturgie des Heures*, cela ne nous dit encore rien sur le sentier semé d'embûches où l'on s'engage pour ne pas commettre d'impairs si tout d'un coup on se trouve placé en position d'acteur.

Dieu est grand et sa miséricorde infinie, mais les petites coutumes et les rites de la pratique liturgique « que l'on a décidé en communauté » ou « en commission liturgique paroissiale » ressemblent plus à un camion de dynamite au milieu d'un volcan en flammes qu'à un parasol planté dans la banquise. C'est bien connu, les questions de liturgie en communauté ressemblent au célèbre dessin d'un repas de famille pendant *l'Affaire Dreyfus* : pour que tout se passe bien, on n'en parlera pas !

Effectivement, la liturgie a beau être universelle, elle n'en est pas moins l'expression éminemment syncrasique d'une communauté où chacun des membres entend pouvoir s'y retrouver. La sagesse vient alors au secours de la prudence pour suggérer à celui qui arrive pour la première fois de se soumettre aveuglément aux indications que sacristain ou cérémoniaire lui transmettra. A quel moment le célébrant entre-t-il dans l'église ? Avant le début ou pendant le chant d'entrée ? Par quelle porte ? Où s'assoit-il ? Où place-t-il le missel ? Qui va chercher les oblats ? Comment se fait le mouvement de communion ? etc., etc. L'action liturgique est un véritable ballet réglé dans ses moindres détails par les us et coutumes d'une communauté qui s'est rôdée à l'usure du temps dans un lieu donné, et malheur à celui qui passerait outre.

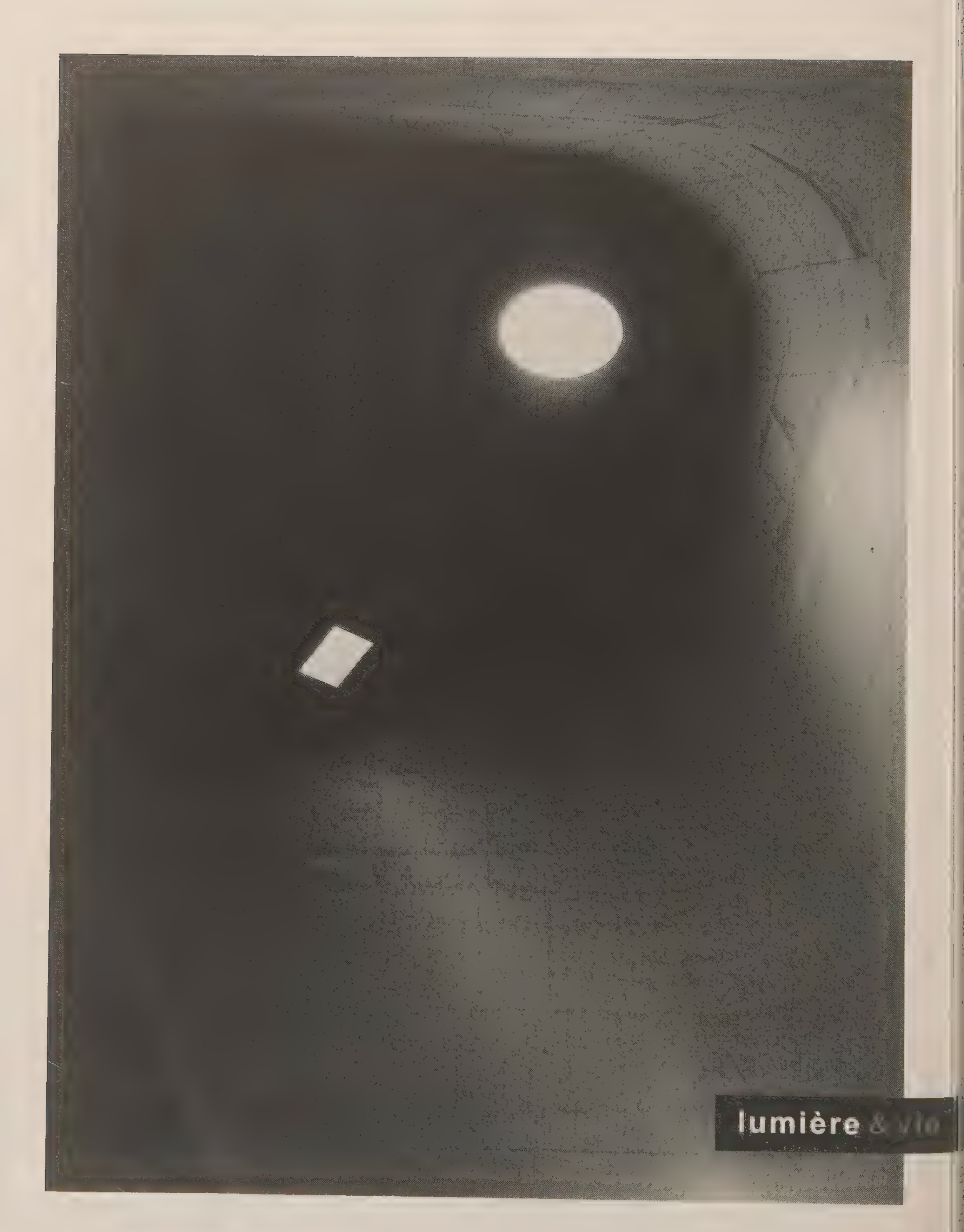
Il n'y a pas deux communautés qui célèbrent de la même manière ! Sauf rares exceptions toutes assument la vérité des heures liturgiques et le sens profond de la célébration publique *en vue de fortifier l'adhésion au Christ dans l'unité de l'Eglise*, comme le rappelle le texte de Vatican II, mais toutes inventent les multiples petits gestes, postures, attitudes, dispositifs techniques de la lumière et du son, iconographie et mobiliers, ornements et objets cultuels qui tous ensemble donnent un style aux célébrations, quand bien même elles ont l'impression de suivre, parfois à la lettre, les rubriques du missel et des divers rituels. Le moindre lutrin disposé à vingt cinq centimètres de la troisième marche sur la gauche de l'autel résonne souvent des longs débats communautaires qui l'ont soit sauvé de la disparition les jours de grande fête, soit érigé en bastion unique de la parole au détriment du pupitre du chantre ! Dans le plus simple vase s'est parfois incrusté le dépôt venimeux des sarcasmes s'abattant sur la virginité printanière des quelques fleurs qu'une main innocente aura déposé sur l'autel sans avertir personne !

Il n'y a donc rien de plus fourbe que celui ou celle qui dit : « il suffit d'appliquer les rubriques pour respecter la liturgie de l'Eglise universelle » ! Il faut bien reconnaître, hélas, que le *rubricisme* est une maladie endémique dans toutes les communautés chrétiennes, et que peu de paroisses, couvents ou monastères n'en ont pas été atteints un jour ou l'autre. Ce symptôme d'un esprit liturgique exténué se reconnaît facilement à la pâleur bovine ou à la raideur altière de ses victimes.

Fort heureusement, le mal est souvent tenu à distance par la vertu de quelque cérémoniaire qui, avec un art consommé de la négociation et une connaissance approfondie des traditions liturgiques, sait proposer, dans l'organisation des célébrations, des solutions concrètes qui apaiseront et satisferont tous les participants. Le portrait du cérémoniaire devrait être davantage arraché à l'anonymat où le cantonne sa charge, car le véritable auteur-compositeur-interprète de la liturgie, c'est lui. En effet, avant ou pendant la célébration, il ou elle sait être sans paraître, agir sans faire, diriger sans contraindre, conduire sans précéder, corriger sans brusquer, avec dignité sans raideur, sérieux sans fadeur, solennité sans ostentation, modestie sans démission, avec fermeté et douceur, compétence et magnanimité, rigueur et détachement, méthode et imagination, voire parfois un brin d'humour qui finit d'assouplir les plus anxieux.

Que serait la liturgie sans l'héroïsme de ces serviteurs inutiles que sont les cérémoniaires !

Christophe BOUREUX


lumière & vie

Le Père Laurent VILLEMIN est Professeur de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'Institut Catholique de Paris ; il enseigne l'ecclésiologie et la théologie des ministères. Sa thèse sur Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction a été publiée en 2003 (Cogitatio Fidei 228, Cerf).

Laurent VILLEMIN

Principes ecclésiologiques de la réforme liturgique de Vatican II

Après le concile Vatican II et pendant longtemps, on a pratiqué une lecture des textes de ce dernier concile que l'on pourrait qualifier de « segmentée ». On cherchait ce qui concernait la liturgie dans la constitution *Sacrosanctum concilium*, ce qui relevait de l'Église dans *Lumen gentium* et *Gaudium et Spes*, ce qui touchait à la Révélation dans *Dei Verbum*, et ainsi de suite… Certes, cette approche a permis de rentrer dans chacun des textes mais elle a oublié, ce faisant, que le concile constitue une unité doctrinale et pastorale, et qu'il faut donc mettre en œuvre des lectures croisées de ces différents textes. Cette dernière manière de faire est certainement un des traits majeurs de la recherche sur le concile Vatican II menée dans les dix dernières années.

C'est ce que nous voudrions faire dans les lignes qui suivent en développant une analyse des principes ecclésiologiques mis en œuvre par la réforme liturgique de Vatican II. Notre intérêt est donc bien ecclésiologique, mais il prend comme terreau la réforme liturgique de Vatican II. Bien sûr, le sujet est énorme et nous ne prétendons pas ici à l'exhaustivité. Nous nous limiterons à quelques points qui nous semblent majeurs d'un point de vue ecclésiologique.

La réforme liturgique est un mouvement qui s'étend dans le temps. Elle prend ses racines dès avant le concile avec les

← LE CORBUSIER, Eglise Saint-Pierre, Firminy.

aménagements voulus par Pie XII, notamment dans l'encyclique *Mediator Dei* (1947), puis viendra la constitution conciliaire *Sacrosanctum concilium* sur la liturgie (4 décembre 1963). Mais la Réforme ce sont aussi les Instructions romaines et la publication des nouveaux livres liturgiques qui va s'étaler de 1964 à 1975.

Nous centrerons les analyses qui suivent sur la constitution conciliaire. Ce choix de méthode ne relève pas d'une lubie personnelle, mais d'une option magistérielle que le pape Jean-Paul II a souvent rappelée, comme il le fait avec netteté dans sa Lettre apostolique *Vicesimus quintus annus,* publiée à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la constitution sur la liturgie : « À plusieurs reprises ensuite, j'ai développé, sur divers points, l'enseignement du Concile sur la liturgie[1], et j'ai rappelé l'importance de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* pour la vie du Peuple de Dieu : en elle "on peut déjà découvrir la substance de la doctrine ecclésiologique qui sera par la suite proposée par l'assemblée conciliaire. La Constitution *Sacrosanctum Concilium,* qui fut le premier document conciliaire dans l'ordre chronologique anticipe[2]" la Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église et s'enrichit, à son tour, de l'enseignement de cette Constitution »[3].

Une parenté intime entre liturgie et Église

Cet éclairage réciproque des deux constitutions que souligne le pape ne doit rien au hasard. La liturgie et l'Église sont faites du même bois, pourrait-on dire, et c'est certainement pour cela que l'une et l'autre ne cessent de nous déconcerter. Elles ont pour point commun de toucher au corps, corps personnel et corps social communautaire. Il est ainsi possible d'appliquer à l'Église ce que le liturgiste Aimé Georges Martimort, grand artisan de la réforme liturgique, constatait à propos de la liturgie : « La liturgie est un sujet d'étonnement, voire de désarroi pour quiconque est imprégné d'une mentalité idéaliste : loin d'être une simple prière mentale, elle s'exprime par les lèvres, elle se traduit par des attitudes corporelles, par des gestes ; attitudes et gestes qui ne sont pas laissés à la libre spontanéité de chacun, mais qui sont fixés par des lois constantes »[4].

1. Cf. en particulier : Encyclique *Redemptor hominis* (4 mars 1979), nn. 7. 18-22 : *AAS* 71 (1979), pp. 268-269, 301-324 ; Exhortation apostolique *Catechesi tradendae* (16 octobre 1979), nn. 23. 27-30. 33. 37. 48. 53-55. 66-68 : *AAS* 71 (1979), pp. 1296-1297, 1298-1303, 1305-1306, 1308-1309, 1316; *Lettre Dominicae Cenae* sur le mystère et le culte de la Sainte Eucharistie (24 février 1980): *AAS* 72 (1980), pp. 113-148, Encyclique *Dives in misericordia* (30 novembre 1980), nn. 13-15 : *AAS* 72 (1980), pp. 1218-1232 ; Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), nn. 13. 15. 19-21. 33. 38-39. 55-59. 66-68, *AAS* 74 (1982), pp. 93-96, 97, 101-106, 120-123, 129-131, 147-152, 159-165 ; Exhortation apostolique post-synodale pp. 185-275, spécialement les nn. 23-33, pp. 233-271. (Les références des citations dans les citations sont copiées dans les notes telles qu'elles figurent dans le texte original – NdlR).

2. JEAN-PAUL II, Allocution aux participants du Congrès des présidents et secrétaires des Commissions nationales de liturgie (27 octobre 1984), n. 1: *Insegnamenti,* VII, 2. (1984), p. 1049.

3. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Vicesimus quintus annus*, 4 décembre 1988, cf. www.vatican.va, ici n° 2.

4. Aimé Georges MARTIMORT, « Les signes », dans *L'Église en prière*, Desclée, 1984, Tome 1, pp. 181-234, ici p. 185.

Il en va de même de l'Église, régie elle aussi par des lois et par une forme contraignante, elle charrie son lot de trajets personnels plus déconcertants les uns que les autres, elle porte des créations communautaires où l'Évangile vient revitaliser des pratiques séculaires. Loin d'être anecdotique, cette parenté profonde entre la liturgie et l'Église révèle une caractéristique essentielle de la foi chrétienne à savoir que la Révélation nous apprend non pas à dissocier le corps et l'âme « mais à discerner l'unité du composé humain, tel que Dieu l'a créé et que Dieu le sauve »[5].

5. Ibid., p. 186.

On peut ainsi mieux comprendre le numéro 2 de la constitution conciliaire sur la liturgie qui, dans un même mouvement, définit à la fois la liturgie et l'Église : « En effet, la liturgie, par laquelle, surtout dans le divin sacrifice de l'Eucharistie, « s'exerce l'œuvre de notre rédemption »[6], contribue au plus haut point à ce que les fidèles, par leur vie, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Église. Car il appartient en propre à celle-ci d'être à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l'action et occupée à la contemplation, présente dans le monde et pourtant étrangère. Mais de telle sorte qu'en elle ce qui est humain est ordonné et soumis au divin ; ce qui est visible, à l'invisible ; ce qui relève de l'action, à la contemplation ; et ce qui est présent, à la cité future que nous recherchons (*Cf. Hé 13,14*). Aussi, puisque la liturgie édifie chaque jour ceux qui sont au-dedans pour en faire un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu dans l'Esprit (*Cf. Éph 2,21-22*), jusqu'à la taille qui convient à la plénitude du Christ (*Cf. Éph 4,13*), c'est d'une façon étonnante qu'elle fortifie leurs énergies pour leur faire proclamer le Christ, et ainsi elle montre l'Église à ceux qui sont dehors comme un signal levé devant les nations (*Cf. Is 11,12*), sous lequel les enfants de Dieu dispersés se rassemblent dans l'unité (*Cf. Jn 11,52*) jusqu'à ce qu'il y ait une seule bergerie et un seul pasteur (*Cf. Jn 10,16*) ».

6. Secrète du IX[e] dimanche après la Pentecôte.

Une vision unifiée de la création et de l'humanité

Nous tenons ici un principe ecclésiologique fort, mis en œuvre par la réforme liturgique. Contrairement à l'image qui en avait été généralement donnée dans la théologie et le droit cano-

nique à partir du XVIe siècle, l'Église est réhabilitée dans sa réalité humano-divine. La saisir dans son essence, c'est refuser de la voir simplement comme une institution, mais c'est aussi prendre pleinement en compte ce caractère institutionnel comme menant vers l'invisible. On tient en germe la réalité complexe dont il est question dans le n° 8 de la constitution *Lumen gentium* sur l'Église : « Mais la société constituée d'organes hiérarchiques et le Corps mystique du Christ, le groupement visible et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église déjà pourvue des biens célestes ne doivent pas être considérés comme deux entités ; ils constituent bien plutôt une seule réalité complexe formée d'un élément humain et d'un élément divin ».

On retrouve ici les bases anthropologiques qui ont gouverné tout le mouvement liturgique qui a jalonné le XXe siècle et qui a préparé la réforme. Dès 1955, Dom Capelle écrivait : « Dans l'homme, le matériel et le spirituel ne sont pas juxtaposés, ils sont unis et cette union n'est pas une composition de deux choses distinctes, mais la corrélation interne de deux éléments d'un seul et même être ; cette union est proprement une unité, et une unité substantielle ; c'est pourquoi un culte purement spirituel non seulement ne serait pas humain et devrait être rejeté, mais il est impossible »[7]. Il est facile de se rendre compte qu'aussi bien du point de vue de la réflexion que de l'action ce principe reste à explorer, à méditer et nous installe bien souvent sur une ligne de crête aussi inconfortable que nécessaire.

7. Bernard CAPELLE, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, t. I, Louvain, Mont César, 1955, p. 40.

L'assemblée

L'autre trait essentiel de la réforme liturgique de Vatican II est d'avoir redécouvert le rôle central de l'assemblée. Le théologien Yves Congar, commentant la constitution sur la liturgie, a qualifié l'assemblée de « sujet intégral de l'action liturgique »[8]. On sait que, chez saint Paul, le même mot désigne l'assemblée et l'Église ; de même que dans les Actes des Apôtres la première Église apparaît comme une réunion de prière presque permanente. Il est donc de plus en plus fréquent de dire que l'assemblée liturgique est la manifestation la plus expressive de l'Église, elle est son « épiphanie ». C'est ce même terme qu'employait Jean-Paul II dans sa lettre apostolique déjà citée : « Le Concile a enfin voulu voir dans la liturgie une épiphanie de l'Église : elle est

8. Yves CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans *La Liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Paris, 1967, *Unam sanctam* 66, 242-282.

l'Église en prière. En célébrant le culte divin, l'Église exprime ce qu'elle est : une, sainte, catholique et apostolique »[9].

Il faut souligner plusieurs conséquences de ce principe. La première est de rappeler que « les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est « le sacrement de l'unité », c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques » (SC 26). La liturgie est la manifestation la plus avancée de l'Église en prière. Rappelons qu'avant le concile Vatican II, on pouvait dire qu'un prêtre priant son bréviaire seul dans une église accomplissait une action liturgique, alors que, par exemple, un groupe de scouts qui chantaient les psaumes dans leur camp ne réalisait qu'un acte « paraliturgique »[10]. L'impact ecclésiologique est fort : l'Église n'est pas d'abord une idée, c'est un rassemblement concret.

La seconde conséquence est l'impossibilité d'établir une scission entre rassemblement et mission, ou encore entre action et contemplation. Le rassemblement ecclésial comporte en lui-même une dimension apostolique et missionnaire : « Enfin, dans la liturgie, l'Église manifeste qu'elle est *apostolique,* parce que la foi qu'elle professe est fondée sur le témoignage des apôtres, parce que, dans la célébration des mystères, présidée par l'évêque, successeur des apôtres, ou par un ministre ordonné dans la succession apostolique, elle transmet fidèlement ce qu'elle-même a reçu de la tradition apostolique, parce que le culte qu'elle rend à Dieu lui apprend qu'elle a la mission de rayonner l'Évangile dans le monde. Ainsi, c'est avant tout dans la liturgie que le mystère de l'Église est annoncé, goûté et vécu »[11].

La troisième et dernière conséquence est la nécessité de prendre en compte cet aspect missionnaire pour la mise en œuvre de la liturgie. Pour le dire familièrement : la liturgie n'est pas automatiquement apostolique. La réalisation de l'apostolicité tient à un certain nombre de critères doctrinaux mais également à la qualité de la mise en œuvre de la liturgie.

Une liturgie et une Église missionnaires

Le numéro 26 de la constitution *Lumen gentium* sur l'Église résume parfaitement cette doctrine en même temps qu'elle fournit

9. *Vicesimus quintus annus*, *op. cit.*, n° 9.

10. Cf. Patrick PRETOT, « Liturgie und Ekklesiologie in einem Zeitalter der Individualisierung », dans *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft*, Hg. v. M. KLÖCKENER et B. KRANEMANN, Academic Press Fribourg, 2006, pp. 139-160, ici p. 146.

11. JEAN-PAUL II, *Vicesimus quintus annus*, *op. cit.*, n° 9.

ces fameux critères : « Cette Église du Christ est vraiment présente dans toutes les communautés locales des fidèles, légitimement réunies autour de leurs pasteurs et que le Nouveau Testament lui-même appelle "églises"[12]. En effet, là où elles se trouvent, se trouve aussi le Peuple nouveau appelé par Dieu dans le Saint-Esprit et avec une pleine assurance (cf. *1 Th 1,5*). C'est en elles que l'annonce de l'Évangile du Christ rassemble les fidèles, qu'est célébré le mystère de la Cène du Seigneur "afin que, par la chair et le sang du Seigneur, soient étroitement unis tous les frères de la communauté"[13]. Toute assemblée eucharistique relevant du ministère sacré de l'évêque [14] est un signe de cette charité et de cette "unité du Corps mystique, sans laquelle il ne peut y avoir de salut" [15]. Dans ces assemblées souvent petites, pauvres et éloignées les unes des autres, le Christ est présent, qui, par sa puissance, rassemble l'Église une, sainte, catholique et apostolique[16]. En effet "la participation au corps et au sang du Christ ne fait rien d'autre que de nous transformer en ce que nous prenons"[17] ».

12. Cf. Ac 8,1 ; 14,22-23; 20,17, et passim.

13. Oraison mozarabe: PL 96, 759 B.

14. Cf. S. Ignatius M., Smyrn. 8, 1: ed. Fonk. I. p. 282.

15. S. Thomas, Summa Theol. III, q. 73. a. 3.

16. Cf. S. Augustinus. C. Faustum, 12. 20: Pl. 42. 265; Serm. 57, 389, etc.

17. S. Leo M., Serm. 63, 7: PL 54: 357C.

En plus des éléments déjà évoqués et sur lesquels nous ne reviendrons pas, remarquons dans ce dernier passage le rôle accordé à « l'annonce de l'Évangile du Christ » qui rassemble les fidèles. On sait tous les efforts de la réforme liturgique pour redonner toute sa place à « la Table de la Parole » dans l'Eucharistie et, plus largement, à l'Écriture sainte dans la célébration de tous les sacrements. D'un point de vue, ecclésiologique, c'est la redécouverte que l'Église ne cesse d'être engendrée par la Parole de Dieu, comme le soulignent les Actes des Apôtres et comme le concile Vatican II le reprendra au début du Décret sur l'activité missionnaire de l'Église (*Ad Gentes* 4).

On sait tous les efforts de la réforme liturgique pour redonner toute sa place à « la Table de la Parole ».

Une ecclésiologie fondée sur le baptême

Le passage du n° 26 de *Lumen gentium* que nous venons de citer est emprunté au pape Léon le Grand et mentionne la « participation au corps et au sang du Christ » qui nous transforme « en ce que nous prenons », c'est-à-dire en corps et sang du Christ. On comprend mieux alors le sens de l'expression de Henri de Lubac : « C'est l'Église qui fait l'eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Église »[18]. Cette participation dans

18. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, 3ème édition, 1953, p. 113.

son sens fondamental est tout à fait propre à nous introduire à ce que la réforme liturgique a appelé la « participation active » à la liturgie. Cette « participation active » de tous les baptisés à la liturgie a été vue, à juste titre, comme une des caractéristiques de la réforme liturgique.

Les mises en œuvre diverses allant dans ce sens ne doivent pas masquer deux éléments importants. Le premier est que cette participation n'équivaut pas à ce que tout participant doive « faire quelque chose » durant la liturgie. On peut très bien participer activement à une liturgie sans effectuer de tâche spécifique dans celle-ci. Le second élément est le fondement ecclésiologique de la participation active, à savoir le baptême reçu qui fait des baptisés les membres de ce peuple royal et sacerdotal, le Peuple de Dieu. La participation à la vie de l'Église est de la même nature que la participation aux sacrements : elle n'est pas le rappel d'actes anciens du Christ, mais la participation effective à l'action du Christ en train de se faire ici et maintenant. « Chaque fois que ce sacrifice est célébré en mémorial, c'est l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit »[19]. La mise en œuvre de la réforme en a tiré des conclusions très concrètes : on trouve le « nous » dans toutes les prières liturgiques[20] ; la constitution restaure le catéchuménat des adultes par étapes ; elle met les parents en première ligne dans le baptême des petits enfants en montrant ainsi que le « baptême type » est celui des adultes[21].

Lors du quarantième anniversaire de la constitution dogmatique sur la liturgie, une assemblée de liturgistes tirait la conclusion de ces développements pour l'ecclésiologie : « Selon Vatican II, toute l'Église est le sujet de l'acte rituel. (...) La liturgie exprime donc en plénitude le sacerdoce commun des baptisés ainsi que le ministère ordonné des pasteurs, diacres, presbytres et évêques. L'adhésion entière au texte du Concile comporte sans doute une conversion ecclésiologique, c'est-à-dire l'acquisition convaincue d'un modèle de communion qui relie, dans la réciprocité des fonctions (voir LG 10), la dignité de tous et la spécificité de la tâche de chacun. Bon nombre de critiques formulées à l'égard de la réforme liturgique et de sa mise en œuvre tiennent à un malentendu ou à un refus d'une ecclésiologie rénovée. Un retour, même voilé, à une scission entre fidèles laïcs et ministres ordonnés, donc entre le chœur et la nef, au lieu de promouvoir le corps du Christ tout entier – qui est vivant dans les chrétiens

19. Cette oraison est aujourd'hui celle du jeudi saint. Dans l'ancien missel, c'était l'oraison sur les offrandes du 9ème dimanche après la Pentecôte. Elle est citée plusieurs fois dans la constitution sur la liturgie et dans celle sur l'Eglise.

20. Cf. P.-M. GY, « Le 'nous' de la prière eucharistique », *La Maison-Dieu*, 191, 1992/3, pp. 7-14.

21. Cf. P. DE CLERCK, « La belle nouveauté de la tradition », dans Fr. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Bayard, 2003, pp. 195-250, ici p. 233.

et qui s'articule en une variété de tâches et de service - serait radicalement opposé à la doctrine de *Sacrosanctum concilium* et de *Lumen gentium* »[22].

22. Institut Pontifical Saint-Anselme, Institut Pontifical Oriental, Association des Liturgistes, Centre d'action liturgique, Message à l'occasion du 40e anniversaire de *Sacrosanctum concilium*, *La Maison-Dieu*, 238, 2004, pp. 51-55, ici p. 53.

On voit bien ce qui en résulte pour la manière de comprendre les ministères. L'ecclésiologie n'est plus pyramidale, où tout découlerait des ministres ordonnés. Cela ne signifie pas un retournement de la pyramide comme si maintenant tout venait du Peuple, comme dans une démocratie. En fait, tout vient de Dieu et est donné dans le baptême. Les ministères ordonnés n'en jouent pas moins un rôle absolument nécessaire, aussi bien dans la liturgie que dans l'Église. Ils manifestent que l'Église reçoit son existence et sa sainteté du Christ et qu'elle ne s'auto-produit donc jamais.

Le déplacement est cependant considérable : avant le concile Vatican II, on pensait la plupart du temps l'Église à partir des ministères, et spécialement – voire uniquement - celui du prêtre. Avec l'événement conciliaire, on mesure que c'est bien l'Église qui est première, avec, à son service, des ministres. D'ailleurs, ces ministres ne sont pas uniquement des prêtres. On redécouvre la théologie de l'épiscopat qui était tombée en désuétude depuis le Moyen-Age et le diaconat permanent qui avait disparu de la scène ecclésiale à peu près depuis la même époque. Dans la vie concrète de l'Église, les différentes instances que sont les conseils pastoraux ou les synodes sont le déploiement de cette théologie.

Un retour à une scission entre fidèles laïcs et ministres ordonnés serait radicalement opposé à la doctrine de Sacrosanctum concilium.

Une Église Une dans la diversité des Églises locales

Le dernier principe sur lequel nous voudrions attirer l'attention est celui de l'unité dans la diversité, spécialement dans la diversité des cultures. La réforme liturgique est une réforme qui veut souligner l'unité de la liturgie pour souligner l'unité du Mystère pascal et l'unité de l'Église. En ce sens, c'est une réforme centralisée. Mais la réforme énonce dans ses principes la volonté de respecter les dons des divers peuples : « L'Église, dans les domaines qui ne touchent pas la foi ou le bien de toute la communauté, ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la

forme rigide d'un libellé unique : bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et elle les développe ; tout ce qui, dans leurs mœurs, n'est pas indissolublement solidaire de superstitions et d'erreurs, elle l'apprécie avec bienveillance et, si elle peut, elle en assure la parfaite conservation ; qui plus est, elle l'admet parfois dans la liturgie elle-même, pourvu que cela s'harmonise avec les principes d'un véritable et authentique esprit liturgique »[23].

23. *Sacrosanctum concilium* 37.

L'ecclésiologie du concile Vatican II est en cohérence profonde avec ce dernier aspect : elle sort d'une vision universaliste de l'Église pour redonner leur place et leur sens aux réalisations locales de l'Église, les Églises particulières : « celles-ci sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique » (*Lumen gentium* 23). On pourra juger ce principe plus programmatique que réellement mis en œuvre dans la vie de l'Église après le concile Vatican II. Il y a sans doute encore fort à faire, mais les tensions entre la dimension locale et la dimension universelle sont inévitables et signes de vitalité, ainsi que le faisait remarquer le Père Martimort : « (…) il y aura toujours, dans l'organisation de la liturgie, une tension entre ces deux pôles : l'Église locale, l'Église universelle. Selon les époques et les vicissitudes historiques, l'équilibre s'établira différemment entre deux exigences : d'une part l'enracinement local d'une communauté priante, d'autre part l'unanimité des Églises à exprimer fidèlement l'unique voix de l'Épouse du Christ »[24].

24. A.G. MARTIMORT, « De l'assemblée locale à l'Église universelle. Diversité et unité dans la liturgie », dans *L'Eglise en prière*, Paris, 1984, Tome 1, 122-138, ici 122.

En parcourant ces différents principes ecclésiologiques contenus dans la réforme liturgique, on découvre l'unité profonde entre la constitution conciliaire sur la liturgie et celle sur l'Église. C'est l'unité doctrinale du concile Vatican II qui s'en trouve ainsi encore renforcée. Selon cette logique, toute interprétation de la réforme liturgique ne manquera pas d'être soustendue par une ecclésiologie et entraînera, à son tour, une vision de l'Église. Telle était au moins l'intention des Pères conciliaires et de leurs collaborateurs.

Laurent VILLEMIN

Jean-Etienne LONG

De saint Pie V à Paul VI : continuité ou rupture ?

Dans les grandes lignes, et du point de vue des symboles, il me semble que les changements opérés après le Concile dans le rite de la messe sont de trois ordres.

- D'abord, les changements les plus sensibles, et les plus visibles, pour ne pas dire les plus spectaculaires. Premièrement, on n'entend plus la messe en latin, mais on la célèbre dans la langue parlée. C'est ce qu'on pourrait appeler la consécration de la langue vernaculaire. Deuxièmement, le prêtre ne dit pas le Canon dos au peuple, mais face au peuple, avec au besoin un nouvel autel placé au milieu du chœur, où l'action liturgique devient visible de tous les fidèles, durant toute la célébration.

- Ensuite (mais il y faut déjà un peu plus d'attention), c'est le lectionnaire qui change, avec une augmentation du temps consacré à la lecture de la Parole de Dieu, l'introduction d'une première lecture de l'Ancien Testament chaque dimanche, en plus de la lecture du Nouveau Testament, et l'introduction du psaume chanté. Et encore la répartition triennale des lectures dans le but explicite de faire connaître la totalité des évangiles.

- Enfin (et là il faut davantage entrer dans le débat liturgique, car c'est à mon sens moins directement perceptible ou surprenant pour les fidèles), il y a la diversité des prières eucharistiques, les variantes de texte pour l'offertoire, et autres aménagements ou simplifications des rubriques, qui concernent principalement le célébrant.

Ces changements suffisent pour parler de deux rites différents, sans évaluer encore ni qualifier théologiquement la différence. Le passage de l'ancien au nouveau rite, en effet, peut être interprété plutôt comme une rupture avec la tradition, ou au contraire comme un approfondissement de la tradition, voire comme une simple variante d'une tradition au fond inchangée.

Le dernier *Motu proprio* de Benoît XVI sur la liturgie semble adopter ce dernier point de vue, puisqu'il va jusqu'à parler de deux formes (ordinaire et extraordinaire) d'un même rite. Une telle qualification doit sans doute avoir, dans l'esprit du législateur, un effet positif pour neutraliser la polémique entre les acharnés du rite ancien qui refusent d'accepter le rite nouveau, et les tenants du rite nouveau qui considèrent le rite ancien comme une forme purement et simplement périmée.

C'est donc une sorte de coup de force en ce qu'il donne tort à ces deux positions extrêmes, tout en donnant raison à la fois aux traditionalistes et aux réformateurs de la liturgie. Non, la forme extraordinaire ne saurait être une contestation de la forme ordinaire ; non, le missel de Paul VI n'abroge pas le missel de Saint Pie V. Oui, le rite de Saint Pie V appartient à la richesse de la tradition ; oui, le missel de Paul VI est catholique et exprime la tradition de l'Église.

Le fondement ultime de la qualification utilisée par le pape n'est pas tant liturgique ou théologique qu'ecclésial : il s'agit avant tout de rassembler dans l'unité les fidèles catholiques que la pratique des deux rites divisent. Ce faisant, Benoît XVI parvient à faire peser fortement ses positions liturgiques personnelles, en soulignant la valeur de l'ancien rite et ce qu'il peut et doit apporter à la célébration du nouveau. Pour autant, il se refuse comme pape à engager une réforme de la réforme ou une abolition de la réforme, qu'il semblait quasiment souhaiter avant d'exercer le ministère suprême de la communion.

Dans un contexte d'intégration sans heurts de la réforme liturgique, l'affirmation d'une identité des deux rites peut passer pour une question abstraite et subtile, intéressant surtout les historiens et les théologiens. Elle n'a en effet aucune incidence sur la pratique quotidienne de la liturgie. Mais dans un contexte polémique, en particulier là où se joue aussi la question complexe de l'intégration de communautés traditionalistes dans les diocèses, une telle affirmation est psychologiquement très difficile à recevoir : il ne suffit pas que le pape décrète que l'ancien et le nouveau sont deux formes d'un même rite pour le faire admettre, aux partisans comme aux détracteurs de la réforme post-conciliaire.

Ainsi la formule « les deux formes d'un même rite » qui devait rassembler dans l'unité a pu exaspérer les uns et les autres, parce qu'elle a été reçue comme une relativisation extrême de la différence entre les deux rites. À vouloir régler par l'argument d'autorité ce différend entre traditionalistes et progressistes, le pape risquait fort de les réunir dans une même insatisfaction. C'est qu'en vérité les deux rites aujourd'hui ne sont pas simplement des textes analysables en surplomb, ils sont des actions posées par des communautés concrètes, qui mettent effectivement derrière leurs manières de prier des manières de croire. Ils représentent (sinon induisent) des conceptions assez différentes (pour ne pas dire opposées), de l'Église, du sacerdoce, du sacrifice, du sacré, etc.

Là où l'on célèbre le rite de Saint Pie V, on s'accommode fort bien d'une vision de l'Église essentiellement hiérarchique et cléricale, et l'on tient à souligner la différence entre les laïcs et les clercs. Seul le prêtre peut toucher les vases sacrés, donner la communion, monter à l'autel. Seul il peut et doit dire des prières à voix basse, que le peuple n'entend pas. Et dans une langue qu'il n'a pas à entendre, et qui est par là-même jugée plus apte à exprimer le caractère mystérieux et sacré de la liturgie, et ainsi à faire sentir la transcendance et la majesté de Dieu.

Là où l'on célèbre le rite de Paul VI, on ne supprime certes pas la différence essentielle entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles, puisque seul le prêtre est revêtu des ornements, et dit la prière eucharistique. Mais on tient à y souligner la communion du peuple de Dieu, qui tout entier célèbre l'action de grâce, sous la présidence du prêtre. Les laïcs, hommes et femmes, y sont davantage invités à participer à l'action liturgique, en des tâches autrefois réservées, en particulier les lectures, et la distribution de la communion. Tout cela se fait dans une langue familière, que le peuple doit entendre, justement parce que cette langue est jugée plus apte à exprimer la proximité de Dieu avec son peuple, et à donner une meilleure intelligence des mystères célébrés.

Là où l'on célèbre le rite de Saint Pie V, la messe est surtout comprise comme le mémorial de la croix, et l'on y insiste sur la dimension sacrificielle, expiatoire et propitiatoire, du culte rendu à Dieu : en célébrant la messe, le prêtre s'unit au Christ prêtre pour que soit apaisée la colère de Dieu. La transsubstantiation séparée des espèces est considérée comme le renouvellement de l'immolation du Christ, ce qui donne un accent particulièrement dramatique à la consécration.

Là où l'on célèbre le rite de Paul VI, la messe est surtout comprise comme le mémorial de la Cène et de l'ensemble du mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ. On y voit davantage un sacrifice de louange et de communion qu'un sacrifice d'expiation, lequel a eu lieu une fois pour toutes, selon l'épître aux Hébreux. La prière eucharistique reste d'intercession, mais elle est toute orientée vers la communion, non seulement au Corps du Christ, mais du Corps du Christ, qu'est l'Église. C'est la dimension festive et pascale qui est mise en valeur.

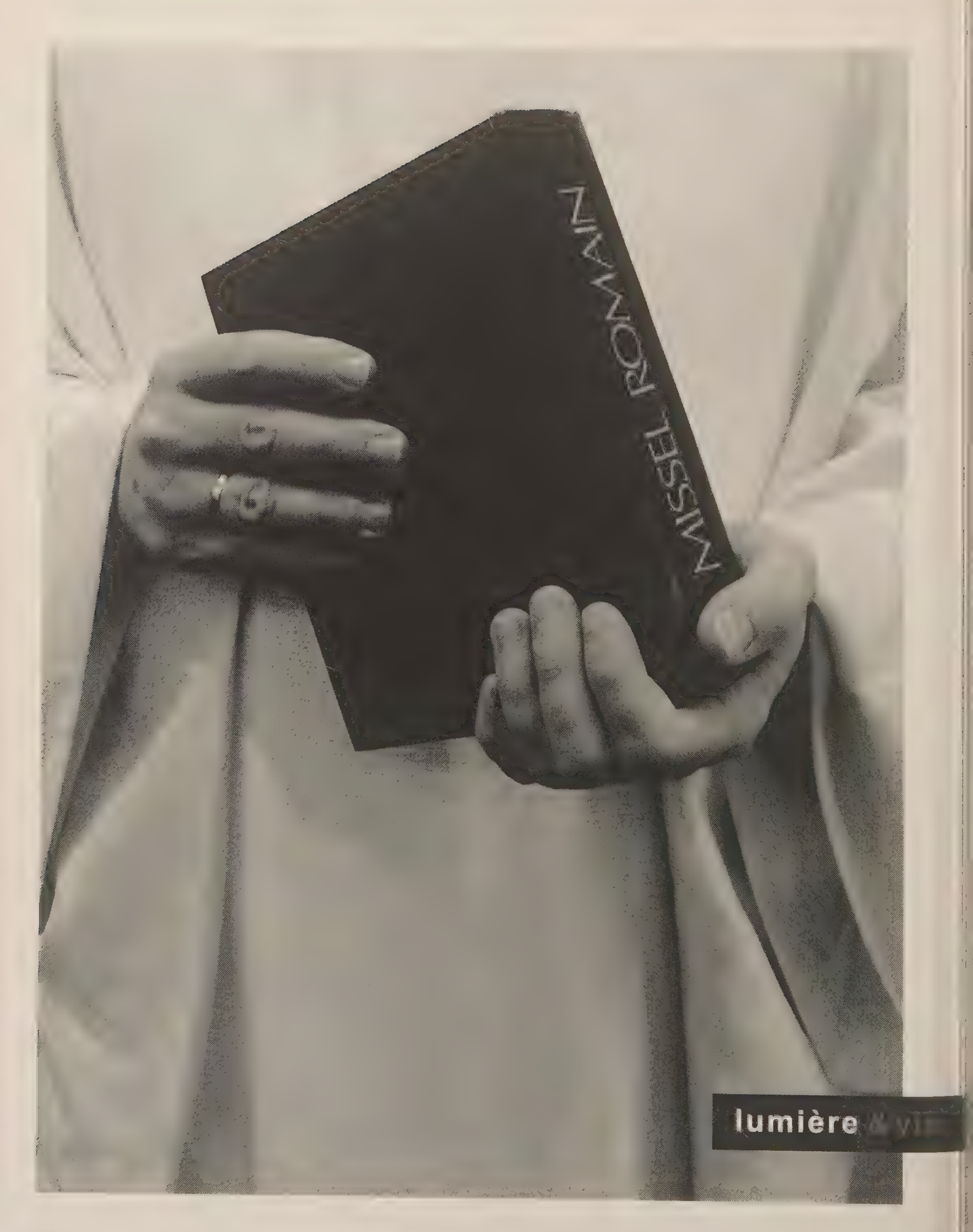
Ces différences, même esquissées ainsi à traits grossiers et rapides, reflètent assez bien, je crois, tant l'opinion commune des fidèles des deux rites, que l'avis des théologiens des deux bords. Elles touchent trop au cœur de la relation avec Dieu pour être minimisées et ramenées à de simples variantes d'une même foi. Et c'est ce qui rend difficile la réception de la formule « les deux formes d'un même rite », comme aussi ce qui peut l'expliquer.

En effet, il semble que Benoît XVI ne veuille pas se prononcer sur ces divergences, qu'il ne veuille pas opter pour un camp contre l'autre, mais préférerait plutôt une voie médiane qui articulerait plus subtilement les points de vue. À défaut de l'expliciter, il indique en quelque sorte un principe utile à faire valoir en amont, à savoir qu'il n'y a pas de sens en régime catholique à opposer l'ancien et le nouveau, à diviser la tradition d'elle-même. De même qu'il n'y a qu'une seule foi et qu'un seul baptême durant tous les temps, de même il n'y aurait fondamentalement qu'un seul mystère eucharistique, et une seule foi de l'Église sur l'eucharistie durant tous les temps.

En décrétant contre les apparences l'unicité du rite romain (sous deux formes ordinaire et extraordinaire), le pape exigerait ainsi une sorte d'acte de foi, d'adhésion au principe catholique de tradition. Le nouveau rite ne saurait être l'expression d'une contestation de la tradition, ou d'une purification de la tradition, quoi qu'en disent les progressistes, pas plus qu'il ne saurait être une entreprise de démolition, et de bradage de la tradition, quoi qu'en disent les traditionalistes.

En affirmant la continuité de la foi et de la communion, le pape fixe une interprétation de la réforme liturgique, il en délimite le sens : elle doit être reçue comme s'inscrivant dans la tradition, non comme s'y opposant. Ainsi l'on voit qu'il y va plus dans ce *Motu proprio* que d'une tentative pragmatique de résolution du schisme traditionaliste (laquelle vient, encore une fois et sans surprise, d'échouer), mais qu'il s'agit, depuis la Chaire de Pierre, d'inviter à relativiser des déplacements théologiques et ecclésiologiques que certains pensaient opérés à Vatican II. De quoi inquiéter et donc stimuler la pensée théologique !

Jean-Etienne LONG


MISSEL ROMAIN
lumière

Mgr Robert LE GALL



Frère Robert LE GALL, o.s.b. est Archevêque de Toulouse et Président de la Commission épiscopale française pour la liturgie et la pastorale sacramentelle.

Le *Motu proprio* du 7 juillet 2007 après une année d'application

L'année dernière paraissait le 7 juillet la Lettre apostolique en forme de Motu proprio du Souverain Pontife Benoît XVI sur l'usage de la Liturgie romaine antérieure à la réforme de 1970. Cette initiative personnelle – c'est le sens d'un Motu proprio – du Pape a été longuement mûrie ; dans la lettre jointe adressée aux évêques, il précise : « Ce document est le fruit de longues réflexions, de multiples consultations, et de la prière » comme une actualisation du Motu proprio *Ecclesia Dei* du 2 juillet 1988. Son application a commencé le 14 septembre 2007. Il est bon de tenter, non un bilan, que le Saint-Père nous demande trois ans après la mise en vigueur de *Summorum Pontificum*, mais simplement une évaluation au terme de la première année.

Un acte d'espérance en vue de la communion

Le but poursuivi par Benoît XVI est très clair : « Il s'agit de parvenir à une réconciliation interne au sein de l'Église », de « faire tous les efforts afin que tous ceux qui désirent réellement l'unité aient la possibilité de rester dans cette unité ou de la retrouver à nouveau »[1]. Il est avéré que bien des fidèles avaient

1. Lettre aux Évêques.

souffert d'une mise en œuvre de la rénovation liturgique de Vatican II insuffisamment préparée ou expliquée. Dans la lettre qu'il nous adresse, le Pape parle de « fracture », de « rupture », de « blessure »; il précise: « Beaucoup de personnes qui acceptaient clairement le caractère contraignant du Concile Vatican II, et qui étaient fidèles au Pape et aux évêques, désiraient cependant retrouver également la forme de la sainte Liturgie qui leur était chère; cela s'est produit avant tout parce qu'en de nombreux endroits on ne célébrait pas fidèlement selon les prescriptions du nouveau Missel; au contraire, celui-ci finissait par être interprété comme une autorisation, voire même une obligation de créativité; cette créativité a souvent porté à des déformations de la Liturgie à la limite du supportable. Je parle d'expérience, parce que j'ai vécu moi aussi cette période, avec toutes ses attentes et ses confusions. Et j'ai constaté combien les déformations arbitraires de la Liturgie ont profondément blessé des personnes qui étaient totalement enracinées dans la foi de l'église. »

C'est pour un meilleur respect de ces personnes et des communautés auxquelles elles peuvent appartenir que le Pape a décidé de permettre largement l'usage du Missel romain promulgué par le Bienheureux Jean XXIII en 1962; il s'agit de « l'expression extraordinaire » de la même *lex orandi* (« loi de la prière ») que celle de son « expression ordinaire »; en d'autres termes, la forme ordinaire et la forme extraordinaire constituent « deux mises en œuvre de l'unique rite romain »[2].

2. Motu proprio « Summorum Pontificum » (désormais cité avec l'abréviation SP), art. 1.

Contrairement à ce qui est dit ou à ce que laisseraient croire certains détails de célébration lors des cérémonies pontificales, Benoît XVI n'entend pas faire un « retour en arrière ». Quand il parle, après son prédécesseur du Concile Vatican II, comme de la « boussole fiable » pour le troisième millénaire, ce n'est pas une clause de style: il entend recevoir, interpréter, et appliquer le Concile dans la continuité et non dans la rupture. Le fait de parler de « forme ordinaire » montre bien quelle est la règle habituelle: « Il faut dire avant tout, déclare clairement le Pape dans sa Lettre aux évêques, que le Missel publié par Paul VI et réédité ensuite à deux reprises par Jean-Paul II, est et demeure évidemment la forme normale de la liturgie eucharistique ».

Certes, de récentes déclarations de responsables de la Fraternité Saint-Pie X ont montré que les attentes du Saint-Père n'étaient pas sur ce point comblées, mais qui pourrait évaluer les

bienfaits de communion apportés chez plusieurs, quand on est allé dans le sens du Motu proprio en esprit d'Église, tant du côté des demandes que de celui des concessions ? Il faut malheureusement déplorer certains groupes de pression, faisant une utilisation perverse de l'internet, pour que l'extraordinaire devienne l'ordinaire. Benoît XVI parle souvent de l'individualisme et du relativisme de notre société contemporaine et il n'entend aucunement favoriser cette attitude délétère dans le domaine liturgique.

Un engagement généreux des prêtres diocésains

Loin de mettre en cause la responsabilité des Évêques en matière de liturgie, Benoît XVI en rappelle toute la portée en citant le Concile[3]. Les facultés larges qui sont laissées au jugement du curé renvoient de toute manière à cette responsabilité : « Le curé appréciera lui-même ce qui convient pour le bien de ces fidèles en harmonie avec la sollicitude pastorale de la paroisse, sous le gouvernement de l'Évêque selon les normes du canon 392, en évitant la discorde et en favorisant l'unité de toute l'Église »[4]. Ceci n'est possible que pour « un groupe stable de fidèles attachés à la tradition liturgique antérieure »[5], et non habituellement pour des individus ou des familles, qui parfois se regroupent artificiellement pour faire nombre.

3. Lettre aux Évêques ; cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 22.

4. SP art. 5 § 1.

5. Même référence.

Dans mon diocèse de Toulouse, par exemple, le curé d'un ensemble paroissial a voulu apprendre, avec son vicaire, pour le bénéfice d'un groupe stable ancien, à célébrer la messe selon la forme extraordinaire dans le sens de ce que demande le Saint-Père : les deux prêtres, jeunes, l'ont fait très généreusement. Voici un an, quelques jours avant la mise en application du Motu proprio, nous avions à Paris une rencontre des Archevêques métropolitains de France, comme deux fois par an, et nous avons passé un bon moment de la matinée à parler de cette mise en œuvre ; j'ai été très édifié de voir chacun des Métropolitains exprimer sa volonté d'obéir au Pape et d'en prendre les moyens. Sans nous concerter, nous avons dit les uns et les autres qu'il valait mieux confier la célébration de la messe et des sacrements selon la forme extraordinaire à des prêtres diocésains, plutôt qu'à des prêtres venus d'ailleurs ; nous notions que ces prêtres acceptaient volontiers ce service, même si cela ne correspondait pas à leur sensibilité, pour le bien de l'unité de l'Église et la paix des âmes.

Je puis ajouter qu'à Toulouse, la chapelle où se célébrait depuis longtemps la messe selon le Missel du bienheureux Jean XXIII, est desservie par un prêtre du Christ Roi Souverain Prêtre : nous avons revu la convention qui nous engage avec cet institut à la satisfaction du Modérateur, pour être mieux en conformité avec les dispositions du nouveau Motu proprio.

Vers un enrichissement mutuel des deux formes

Le Saint-Père ne veut aucunement revenir en arrière, mais il ne veut pas non plus que l'on oublie des éléments précieux de la piété liturgique, de façon à honorer authentiquement la transmission de la foi et de la prière : « L'histoire de la liturgie est faite de croissance et de progrès, jamais de rupture. Ce qui était sacré pour les générations précédentes reste grand et sacré pour nous, et ne peut à l'improviste se retrouver totalement interdit, voire considéré comme néfaste. Il est bon pour nous tous de conserver les richesses qui ont grandi dans la foi et la prière de l'église et de leur donner leur juste place »[6]. Ni retour en arrière donc, ni rupture : c'est une juste expression de ce qu'est la Tradition. Le Pape ajoute : « Évidemment, pour vivre la pleine communion, les prêtres des communautés qui adhèrent à l'usage ancien ne peuvent pas non plus, par principe, exclure la célébration selon les nouveaux livres. L'exclusion totale du nouveau rite ne serait pas cohérente avec la reconnaissance de sa valeur et de sa sainteté ».

6. Lettre aux Évêques.

Manifestement, Benoît XVI souhaite que les deux expressions de l'unique rite latin se complètent l'une l'autre : « Les deux formes d'usage du Rite romain peuvent s'enrichir réciproquement : dans l'ancien Missel pourront et devront être insérés les nouveaux saints et quelques-unes des nouvelles préfaces. La Commission Ecclesia Dei, en lien avec les diverses entités dédiées à l'*usus antiquior* (à l'usage plus ancien), étudiera quelles sont les possibilités pratiques ». En particulier, on pourra manifester mieux « cette sacralité qui attire de nombreuses personnes vers le rite ancien ». Il faut reconnaître que la Commission a donné des indications orales aux questions qui lui ont été posées, mais peu de directives précises ; peut-être faut-il un peu plus de temps pour cela. Mais en attendant, le risque est de voir le souhait d'un enrichissement authentique des deux formes se transformer en une « créativité » laissée à l'arbitraire des personnes et des communautés[7].

7. Toutes les citations de ce paragraphe sont empruntées à la Lettre aux Évêques.

Le Saint-Père ajoute opportunément : « La meilleure garantie pour que le Missel de Paul VI puisse unir les communautés paroissiales et être aimé de leur part est de célébrer avec beaucoup de révérence et en conformité avec les prescriptions ; c'est ce qui rend visible la richesse spirituelle et la profondeur théologique de ce Missel »[8]. Il est nécessaire que l'on célèbre la forme ordinaire aussi bien que possible, ce qui est le plus souvent le cas, il faut le reconnaître, au-delà des abus rémanents, malgré le grand effort de formation qui est fait dans notre pays. Il faut recommander dans ce sens la parution de *L'Art de célébrer la Messe. Présentation générale du Missel romain* [9], *l'introduction du Missel romain de 2002, dont nous préparons activement la traduction complète.*

8. Lettre aux Évêques.

9. Desclée-Mame, 2008.

Conclusion

Le Saint-Père a le souci de la beauté du service divin dans la liturgie. Il se situe dans la continuité de ses prédécesseurs, comme il l'exprime dans le début de son Motu proprio, dont le titre est précisément *Summorum Pontificum* : « Les Pontifes romains se sont employés à ce que cet édifice liturgique apparaisse de nouveau dans la splendeur de sa dignité et de son harmonie »[10], ce qui suppose des réformes et des « ravalements » : leur réussite tient à ce que les éléments anciens de qualité sont remis en valeur dans le cadre de la réfection et du renouvellement nécessaires.

10. Citation du Motu proprio *Abhinc duos annos* de saint Pie X (1913).

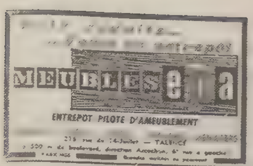
Benoît XVI met en premier lieu des Souverains Pontifes qui ont eu un rôle important dans l'histoire de la liturgie saint Grégoire le Grand, auteur de la vie de saint Benoît, dans son livre des *Dialogues* : « Il encouragea vivement les moines et les moniales qui, vivant sous la Règle de saint Benoît, firent partout resplendir par leur vie, en même temps que l'annonce de l'évangile, cette très salutaire formule de la Règle : Ne rien préférer à l'Œuvre de Dieu (chap. 43, 3). Ainsi la liturgie selon les coutumes de Rome féconda non seulement la foi et la piété, mais aussi la culture de nombreux peuples »[11]. C'est dans cet esprit qu'il est possible d'honorer les deux notes que lui donne le Concile : noble et sobre, ou bien empreinte de beauté et de simplicité[12], « pour qu'en toutes choses Dieu soit glorifié »[13], dans l'unité catholique que donne l'Esprit.

11. SP introduction.

12. Littéralement « une noble simplicité » (Constitution sur la sainte Liturgie, n. 34).

13. *Règle de saint Benoît*, chap. 57, 8.

Mgr Robert LE GALL



SUD-OUEST Dimanche



BORDEAUX — 8, rue de Cheverus, 8 — BORDEAUX



APRÈS L'ÉMEUTE DU QUARTIER LATIN

LES SYNDICATS

GRÈVE GÉNÉRALE POUR DEMAIN

POMPIDOU

RÉOUVERTURE IMMÉDIATE DE LA SORBONNE

LE jour se lève rue Gay-Lussac, à Paris, sur un spectacle de désolation [illegible]

[illegible] d'eau sillonnant le long des trottoirs, chaussées dépavées, etc. Sur les [illegible] des silhouettes se profilent [illegible]

[illegible] avec des charges de dix tonnes à chaque voyage, [illegible] et les acheminer vers un dépôt de banlieue.

(Téléphoto spéciale « Sud-Ouest Dimanche »)



A cette « nuit des barricades » a succédé une journée calme sur le plan des manifestations, mais profondément marquée par les événements du Quartier Latin.

● La plus importante des réactions a été celle des centrales syndicales — sauf la C.F.T.C. — qui ont :

1. Décidé la grève générale pour demain lundi 13 mai — les journaux ne paraîtront donc pas mardi.

2. Avancé à cette même date la manifestation commune syndicats - étudiants prévue pour mardi.

● Second fait important : le général de Gaulle a longuement consulté, hier après-midi, les ministres et hauts fonctionnaires directement concernés par la crise. Et M. Pompidou, rentré en fin d'après-midi de son voyage en Afghanistan, a annoncé pour demain la réouverture de la Sorbonne.

EN PAGES 4, 5, 6, UN GRAND REPORTAGE DE GEORGES RAS, TOUS LES COMMENTAIRES ET TOUTES LES REACTIONS

Paul BLANQUART est philosophe et sociologue. Il est l'auteur d'*Une histoire de la ville. Pour repenser la société* (La découverte, 1998[1], 2008).

Paul BLANQUART

La part de mai 68 dans mon itinéraire personnel de dominicain

Je ne me suis jamais senti aussi dominicain qu'en mai 68 : une sorte d'accomplissement heureux, mais qui ouvrit sur de la crise.

1. Pour éclairer ce fait, il faut que je m'explique sur la conception que j'avais de la vie dominicaine, autrement dit sur les raisons qui m'avaient fait entrer dans la province de Paris.

Militant politique, j'éprouvais le besoin d'un approfondissement intérieur : Marx bien sûr, mais aussi Kierkegaard, selon les références de l'époque. Étudiant d'esprit philosophique, j'étais frappé par des lacunes de l'enseignement le plus habituel, qui sautait de Platon à Descartes en ignorant l'entre-deux. Chrétien, j'étais allergique aux choses ecclésiastiques, mais profondément convaincu de la puissance historique de l'évangile de la fraternité. J'ajoute qu'à mes yeux cette énergie de la foi avait besoin d'institution - d'Église donc - pour ne pas dissoudre sa force, ce qui requiert que cet institué ne se prenne pas lui-même pour objet et pour fin, mais demeure au service de son instituant qui, seul, le légitime.

Or les dominicains dont j'entendais alors parler, que je pouvais croiser et lire, correspondaient à ces soucis : hommes de vie intérieure, d'exigence intellectuelle et de culture venant de loin et ouverte au nouveau, ils représentaient l'institution de

la foi liée aux mouvements qui travaillaient en ce temps-là la société dans le sens de la fraternité. Les rejoindre relevait donc pour moi de l'évidence, mais me plongeait en conflictualité intra-ecclésiale : j'entrais chez eux parce qu'ils venaient d'être condamnés par Rome.

Je n'ai jamais remis en cause cette décision. Bien sûr, à l'expérience, la réalité dominicaine m'apparut vite moins nette et moins allante que l'idée que je m'en faisais, et que j'estimais validée par le fait qu'à ma prise d'habit, on ajouta à mon prénom de Paul celui d'Emmanuel, en souvenir de Mounier. Mais j'attribuais les lourdeurs et oppositions internes au fait que ce groupe-là relevait lui aussi de l'histoire, laquelle est tissée d'aventures créatrices et de résistances à celles-ci.

L'essentiel était qu'y dominait l'inspiration évangélique qui lui donnait son sens. Comme à leur fondation au XIIIe siècle, quand les dominicains firent exister la foi à l'intérieur du mouvement communal qui libérait la société du système féodal. Comme à leur refondation en France au XIXe siècle, quand Lacordaire recruta ses premiers compagnons dans les milieux socialistes chrétiens qui firent inscrire la fraternité en troisième terme, après la liberté et l'égalité, de la devise républicaine. Un coup brutal avait bien pu être porté à cette lignée par les forces conservatrices, notamment en raison de sa solidarité avec le mouvement ouvrier, elle n'était pas anéantie. Et, la conjoncture évoluant, je la voyais marquer des points, jusqu'au Concile Vatican II, à la relance qui s'ensuivit de la foi dans sa créativité institutionnelle et intellectuelle, également sociale. C'est ce processus d'affirmation dominicaine que couronna pour moi mai 68.

2. Pour ceux qui l'ont positivement vécu, mai 68 fut un évènement qui débloqua la parole et ouvrit à un avenir neuf. Évènement : quelque chose vous arrive qui n'était pas prévu, qui fracture votre univers établi, déséquilibre votre intelligence et votre sensibilité. Parole : quelque chose de comprimé, d'enfoui, se lève alors en vous par cette faille, s'épanche, et vous porte à imaginer autre chose que ce que vous avez connu jusque-là.

Quel était à l'époque l'état de la société française ? L'existence y était relativement tranquille et confortable, intégrée

à l'économique dominant et au technologique en plein essor, vouée à la consommation d'objets, gérée par une organisation à la rationalité programmante. Autant dire que l'humain s'y éteignait doucement.

Or voici qu'avec mai surgit le refus de s'inscrire là-dedans. Irruption des subjectivités, des consciences personnelles, qui s'opposent à leur aplatissement par des contraintes qui prétendent qu'on ne peut faire autrement. Réveil de la pensée qui n'accepte plus d'être instrumentalisée : j'ai connu de jeunes ouvriers qui cessèrent le travail pour se mettre à philosopher. Et ceci de manière collective, précisément par la parole qui provoqua chacun, dans sa liberté et sa singularité retrouvées, à échanger avec les autres. Il y eut là un grand bonheur : un autre lendemain s'avérait possible, même si on n'en avait pas encore produit la théorie. Car on commence toujours dans l'utopie.

Dans un tel mouvement, ma foi chrétienne était à l'aise, elle se sentait chez elle. Évènement, parole, un avenir qui s'ouvre, que l'on éprouve libérateur alors qu'on ne sait où il mène, cela ne vous dit rien ? La parenté est indéniable. J'ai beaucoup parlé de la foi en ces jours, jamais dans des églises, mais dans la rue, des salles de réunion, des amphis, à la demande du tout-venant qui cherchait à comprendre ce qui se passait autour de lui et en lui. Et j'ai vécu ce temps en collectif dominicain, celui du couvent Saint-Jacques. Une profonde joie, je me souviens, éclairait les visages de Chenu et de Dominique Dubarle.

Pour illustrer ce qu'y était être dominicain alors, je retiens, parmi bien d'autres, cette seule anecdote, significative. Un après-midi, le cortège des comités d'action du 13e arrondissement s'ébranle de la place d'Italie en direction de l'usine Panhard, pour y apporter de l'argent recueilli en soutien aux grévistes. Boulevard Kellermann, le représentant des comités s'avance, fait un discours de solidarité, et remet au travers de la grille la précieuse sacoche au délégué CGT de l'usine qui répond par un autre discours, de remerciement celui-là. De ces deux hommes, le premier s'appelait Joseph Bussard et le second Nicolas Houlmann, tous deux frères de Saint-Jacques, qui riaient de ce face-à-face non préparé.

3. La réaction des forces conservatrices fut à la hauteur des peurs qu'elles éprouvèrent en ces jours-là. La conflictualité inhérente à mon entrée chez les Prêcheurs s'aviva, mais alors à mon détriment et à celui de la spécificité dominicaine, telle que je la comprenais, d'institution de la foi au service de la fraternité. La droite catholique (il y a toujours quelque chose de Maurras en elle: l'Église oui, mais sans l'évangile) fit pression sur le recteur de l'Institut catholique de Paris pour qu'il m'élimine - sans succès - de son corps enseignant. Elle envoya ses commandos chahuter nombre de mes interventions publiques. Rome me mit sous surveillance, attentive et pesante.

Côté dominicain, le maître général, homme charmant mais vieux franquiste, cassa la décision des trois provinces françaises de me nommer « Père maître » des frères étudiants du Saulchoir replié à Saint-Jacques. Tout cela ne m'étonna pas, ne me fit même pas souffrir. Le vent avait tourné, l'offensive changeait de camp. J'avais par conséquent à cheminer à l'écart, dans une certaine solitude, avec parfois des affaissements.

Toujours dominicain? Cela ne dépend pas entièrement de moi. Je ne peux simplement, pour ma part, arracher de moi-même la filiation évangélique telle que je l'ai reconnue, voici un demi-siècle, dans cette aventure-là. Tout comme mai 68 s'est enfoncé dans le sous-sol mais y travaille toujours - les problèmes de civilisation qu'il affrontait n'ont fait depuis lors qu'empirer -, j'espère de cette institution particulière qu'elle se réveille, fidèle à son passé le plus vivant, d'un assoupissement banalisant qui ne lui est aujourd'hui qu'en partie imposé de l'extérieur.

En attendant, je suis toujours homme de foi, tenant toujours debout de l'intérieur, et je continue de marcher, de nuit, en illuminé amoureux.

Paul BLANQUART

Le père Bernard TOLON est curé de l'ensemble paroissial de Mions, dans le Rhône.

Bernard TOLON

Un ministère quitté et retrouvé

En octobre 1941, je naissais dans une famille lyonnaise et chrétienne, influencée par le catholicisme social de Marc Sangnier et Marius Gonin[1]. Très jeune, j'ai désiré être prêtre diocésain au service d'une Eglise ouverte et dynamique. C'est en rentrant au grand séminaire Saint Irénée à Francheville que je découvris le plaisir des études de théologie et d'exégèse biblique. J'ai été ordonné prêtre le 24 juin 1967 par Mgr Alfred Ancel, successeur du Père Antoine Chevrier, évêque auxiliaire de Lyon. Au cours des deux dernières années de séminaire, je connus un certain nombre de réformes qui se transformèrent en contestation. C'était l'époque du Concile Vatican II et bientôt du Printemps de Prague. Tout semblait possible au niveau religieux et politique.

J'ai vécu « Mai 68 » alors que j'étais en stage de formation dans la paroisse de Saint-Pierre à Saint-Chamond. J'allais avec une vieille moto Terrot vers la place du Peuple à Saint-Etienne, rencontrer les étudiants. Je vibrais à certains de leurs propos. Du côté des jeunes prêtres de la région Rhône-Alpes, une session eut lieu en juin 1968 à Chamrousse (Isère) où tout fut remis en question.

Pèle-mêle :

1. Le statut du prêtre, sa place dans les communautés chrétiennes, sa place dans la liturgie elle-même, son célibat obligatoire, son insertion dans la société civile, sa manière d'être rémunéré ;

2. La place de l'Eglise dans le monde et son système hiérarchique (pressentait-on déjà la désaffection de beaucoup de fidèles ?) ;

1. Marc Sangnier (1873-1950), journaliste parisien, occupe une place importante dans le mouvement de l'éducation populaire à travers les revues et mouvements qu'il a animés (en particulier le Sillon). Marius Gonin (1873-1937), journaliste autodidacte lyonnais, fonda les Semaines sociales de France (NdlR).

3. Les interrogations théologiques sur l'humanité du Christ, la paternité de Dieu (là où le père de famille cherchait une place dans une remise en cause du couple et de la famille elle-même), la mort de Dieu…

Ce mois de mai fut pour moi un appel à prendre la parole, une parole libératrice, diverse, multiple. Un appel à une liberté de créer ma propre vie sans le carcan des institutions. Un appel à construire un monde meilleur et une Eglise revenant à la source de l'Evangile. J'entrai dans ce vent de révoltes en me joignant aux théologiens et aux pasteurs qui avaient signé une lettre adressée aux évêques de France, intitulée « Echange et Dialogue », qui parut dans plusieurs journaux nationaux et régionaux dont *Le Monde* et *Le Progrès*.

Très rapidement les signataires se divisèrent, certains ne voulant pas s'embourber dans une contestation sans fond. Bien qu'inquiet, je faisais partie de ceux qui poursuivaient le combat. Je contestais l'Eglise, tout en voulant lui rester fidèle. Mais cette tension ne dura pas. Je voulais sortir d'un ministère où tout me semblait programmé, je cherchais à vivre une expérience humaine, affective et sociale.

A l'époque, les prêtres responsables de la marche du diocèse avaient peiné à mettre en place l'Action Catholique spécialisée. Ils se servaient de la structure pour imposer une nouvelle manière de voir, juger et agir au sein de l'Eglise. Tout cela paraissait un carcan à un certain nombre d'entre nous, jeunes prêtres. Où était l'Eglise que je voulais en perpétuelle recherche et création ? Je souhaitais une Eglise dans la diversité de ses membres et non dans une uniformité.

En septembre 1968, un certain nombre d'entre nous avions organisé un forum chez les religieuses franciscaines de Villeurbanne : un temps fort d'échanges libres et forcément contradictoires, des plus traditionnels aux plus progressistes. Ce forum fut désavoué par les autorités diocésaines. Don Lacan, théologien bénédictin, frère du psychanalyste, me dira plus tard : « les évêques n'ont pas su vous dire ce qui était possible ou non dans vos revendications ». Mon ancien professeur d'exégèse biblique, Mr. Roger Ricard, p.s.s., reconnaîtra qu'« il n'était pas facile d'être jeune prêtre en mai 68 ».

Avant de prendre la décision, que je croyais courageuse, de quitter le ministère, j'ai attendu juillet 1974. Je ne voulais pas demander ma réduction à l'état laïc : je refusais que l'Eglise s'immisce dans mon choix, mais aussi, j'étais encore dans le doute.

Je peux affirmer que cette remise en cause de l'Eglise et de mon ministère a été d'une grande violence. Elle s'est située dans un contexte bien déterminé et dans une recherche personnelle : Un prêtre pourquoi faire ? A quoi bon une église qui ne semblait pas répondre aux attentes du monde ?

Ce radicalisme autodestructeur a failli me perdre. Je me souviens que dans cette vague déferlante, je m'accrochais désespérément à la personne du Christ. L'héritage familial et l'apport de mes professeurs du séminaire m'ont permis aussi de ne pas sombrer. M'étant libéré, ou me croyant libéré, essayant de répondre à l'appel des évènements de mai 68, je me suis retrouvé nu comme Job.

J'intégrais un petit appartement rue Juiverie à Lyon, tout en prenant mes distances. Pendant 27 ans, j'ai travaillé comme employé de soierie, animateur dans un centre social, surveillant de cantine, employé d'immeubles… L'enfouissement fut une réalité dure, mais toujours j'ai su privilégier les rapports humains - un peu de sel dans ces boulots. Je n'ai nullement cherché à gravir des échelons professionnels, par désillusion, par manque d'audace.

Après quelques années de rupture avec la vie liturgique, je repris le chemin des grandes fêtes religieuses. C'est ainsi que je montais la nuit de Pâques à Chalais, sans dire aux religieuses dominicaines qui j'étais. Mais j'attendais avec impatience ces quelques heures passées chez elles. Puis petit à petit je participais toujours incognito à la messe du dimanche, et allais prier au sanctuaire de Saint-Bonaventure. Chaque fois que je me déplaçais, j'emportais le livre des Psaumes, c'était mon chapelet.

Ce qui m'attachait aussi à l'Eglise, c'était trois amitiés. J'avais gardé un lien avec le Père René Gaillard, mon ancien curé, très respectueux de mon choix. Il était devenu moine bénédictin. Je le rencontrais chaque année. Et aussi Mr. Jean Alberti,

p.s.s., professeur au séminaire, puis à la catho, un juif errant, un maître à penser. Je le visitais deux fois par an. Enfin le docteur Paul Balvet, l'un des fondateurs de la psychiatrie moderne, passionné des psaumes qu'il a traduit et commenté - esprit libre, original, d'une culture et d'une intelligence remarquable, à la foi profonde, fut l'ami fidèle et patient.

Quand on travaille dans notre monde contemporain, soit on est tenté par le matérialisme ambiant, soit on essaie de donner sens à cette vie professionnelle. Le fait de retourner à la messe m'a permis de redécouvrir combien cette rencontre était essentielle. J'avais besoin et de beau, et de spiritualité, pour ne pas me laisser enfouir dans cette pâte humaine dévorante. J'ai mieux compris que je ne pouvais pas être enfoui dans le monde, sans laisser pénétrer le divin en moi. D'où l'importance de lieux comme Chalais, la primatiale Saint-Jean, Taizé, Boscodon… Toute ma culture chrétienne rejaillissait. Tous mes « anciens » me portaient.

Ainsi me suis-je construit dans cette tension entre l'humain et le divin.

Aujourd'hui curé d'un ensemble paroissial, je vis toujours cette tension, mais différemment. Après une longue marche dans le désert, je découvre la joie d'être prêtre diocésain au premier rang d'un monde à évangéliser. Pas toujours soutenu par une communauté où les chrétiens ont quelques scrupules à s'affirmer comme tels. Pas soutenu par un monde où l'athéisme paraît majoritaire dans les milieux influents. Heureusement encouragé par des fidèles lucides et une certaine soif de spiritualité qui semble se dessiner. D'où l'importance pour moi des rencontres pastorales, de la vie liturgique où le beau a toute sa place, et de la formation biblique des paroissiens.

Une rencontre m'a confirmé dans mon désir d'être prêtre-recommençant, c'est une rencontre furtive avec Frère Roger de Taizé. Très vieilli, inaudible, il nous proposa après une courte conférence de nous imposer les mains en signe de communion. J'ai embrassé les mains de cet homme qui avait incarné une si grande espérance pour les chrétiens de ma génération. Une grande émotion m'envahit, me rappelant l'émotion de mon ordination.

Il y a bien des années de cela, j'ai pu rencontrer Mr. Basseville, p.s.s. à Paris, ancien supérieur du séminaire de Francheville. Je lui demandai s'il avait bien fait de m'appeler au ministère sacerdotal. Il m'avait répondu que cela n'appartenait ni à lui, ni à moi d'en décider. Aujourd'hui, je comprends ce qu'il m'a dit. Je voudrais aussi souligner combien le fait de me recycler à la Catho en suivant des cours d'exégèse biblique, tout en poursuivant mon travail manuel, m'a permis de retrouver mes 20 ans. La jeunesse de la découverte, du savoir, de la spiritualité m'a été donnée.

C'est un prêtre que je n'avais pas revu depuis trente ans qui me proposa de reprendre du « service ». Le dimanche 5 mars 2001, je me retrouvais dans une église pour célébrer la messe et prêcher. Je tremblais comme une feuille, mais j'étais heureux. Oui, les autorités ecclésiastiques ont leurs défauts, mais je les trouve plus humaines que bien des patrons dans la société civile.

L'humour de Dieu est bien réel. Dieu m'a fait passer par des chemins peu communs. J'avais la nuque raide ! Mais « à Lui, haute gloire, louange éternelle ! ».

Bernard TOLON

Jean-Michel POTIN

Jean-Michel POTIN est né quelques années avant mai 68. Historien de formation, il est entré dans l'Ordre des Prêcheurs en 1994. Il est aujourd'hui archiviste-adjoint de la Province Dominicaine de France.

Mai 68 : un héritage ?

« Ne vous comportez pas en héritiers, soyez des créateurs »

Cette interpellation récente d'un frère dominicain sexagénaire à des frères trentenaires illustre parfaitement la question que nous voudrions traiter ici : celle de devoir recevoir un héritage d'une génération qui voulait une Eglise de convertis et non une Eglise d'héritiers.

Un travail universitaire est en cours sur cette période récente de notre province dominicaine et un dépouillement complet de toute notre prose durant ces années-là apportera des éclairages sans doute différents de ceux que je voudrais partager ici, où je ne convoque que la mémoire, mais qui, pour être partielle, n'en est pas moins vive. Dans cette mémoire convoquée, les événements que l'on qualifie de Mai 68 sont très liés, dans l'Eglise catholique, à la réception du concile Vatican II avec laquelle ils partagent les éléments puissants du changement et de la nouveauté.

De la nouveauté à la rupture

« Nouveau », « nouveauté », « renouvellement ». Dès l'allocution de Jean XXIII en ouverture du Concile Vatican II, le ton est donné : il faut renouveler et se renouveler. Cet élan novateur, ce souffle puissant qui va secouer les scléroses, ouvrir les fenêtres des pièces à l'odeur rance emportent maints enthousiasmes dans l'Eglise et dans le monde. Et il y avait bien des raisons

Lumière & Vie n°279, juillet-septembre 2008 - p. 100-104

dans les années 60 de vouloir quitter ce siècle, ses deux guerres mondiales et une Eglise qui, depuis tant de décennies, ne s'exprimait que pour condamner (le libéralisme, le socialisme, le modernisme…) et jamais pour louer et bâtir, et qui se repliait sur les 44 hectares infaillibles du Vatican.

Oui, les raisons existaient de vouloir changer et les catholiques s'engouffrent dans cette nouveauté vitalisante : de multiples expériences inédites sont tentées, de toutes nouvelles formes naissent pour incarner cet appel au changement, l'Eglise et la société semblent, enfin, en accord.

Pour accompagner théoriquement cet élan novateur, deux arguments corollaires deviennent opérants : celui de la Tradition (théorisée et différenciée des traditions qui, elles, sont rejetées) et le retour aux sources (la Bible contre l'empilement des traditions, l'Esprit évangélique contre la compromission avec le monde, la définition mystique de l'Eglise contre sa définition juridico-institutionnelle, etc.).

La réforme dans l'histoire de l'Eglise a toujours fonctionné sur ce schéma : rejoindre, par-delà la suite des siècles (qui devient synonyme de déviations, de compromissions, voire de trahisons), la joyeuse équipée apostolique et la fraîche odeur de l'homme de Galilée !

Mais le danger est que la réforme se mue en rupture. Si l'Eglise se réforme toujours et tout le temps, elle ne peut jamais le faire sous le mode d'une trop grande brutalité, car les temps de rupture dans l'histoire de l'humanité sont toujours des temps de terreur (la révolution française en est l'exemple le plus éclatant), ils fonctionnent sur le mot d'ordre '*Du passé, faisons table rase*' et sur le mythe de l'âge d'or et du retour à un état fantasmé de pureté originelle : il faut d'abord détruire ce qui est, et peu importe si l'on jette le bébé avec l'eau du bain.

Dès le commencement de l'histoire de l'Eglise, le marcionisme a servi de point de repère sur les dangers de concevoir la foi en Jésus Christ comme rupture, même si, de toutes les héré-

sies, le marcionisme est sans doute la plus souvent condamnée car la plus souvent présente chez les chrétiens[1].

D'une cérébralisation excessive à la haine de soi

Cette volonté de sauter par-dessus les siècles et ce refus du passé immédiat s'est révélée, sous nos latitudes occidentales, dans un aspect particulier de la vie de l'Eglise qui est le rejet de la foi populaire. En effet, les peuples se transmettent leurs cultures de générations en générations. Vouloir en « sauter » une, revient à interrompre la transmission. Quand le Christ demande si « *le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ?* » (Lc 18, 8), il pose la question de la transmission. Si la foi est donnée et non transmise, les conditions pour la recevoir sont, elles, transmises. Si Dieu n'est pas transmis, parce qu'Il se donne, les moyens de Le reconnaître, eux, le sont.

Opposer une Eglise de convertis à une Eglise d'héritiers amène à ce que les premiers soient seuls. Il fut un temps où les morts étaient honorés car on savait que l'on ne peut marcher qu' « à la suite de » et « dans la suite de »… à la suite du Christ dans la suite de nos pères. Après nous viendront des fils, nous ne leur donnerons pas la foi mais nous pouvons tout faire pour qu'ils soient capables de la recevoir.

En refusant de lier foi et culture, la première est devenue purement intellectuelle pour ne pas dire idéologique. Par un intellectualisme forcené qui prenait souvent les formes d'un terrorisme intellectuel (« Je ne vous dis pas ce que je pense, je vous demande de penser comme moi »), la foi devient purement cérébrale, le corps dévot s'est logé dans les deux hémisphères du cerveau ; et en dessous ? Rien !

L'agenouillement devant le tabernacle est regardé comme une anomalie, alors qu'il était simplement question du corps ; question, au demeurant, assez chrétienne… ; les statues de Lourdes sont moquées, mais il faut s'évanouir d'émotion devant la moindre amulette africaine ou le plus petit totem amérindien ; la prière liturgique est qualifiée de rabâchage, mais il faut perdre des heures en réunions inutiles à écouter les mêmes sempiternels discours des mêmes sempiternels causeurs ; les institutions sont

1. Voir Jean-Marie LUSTIGER, *La Promesse* (Parole et Silence, 2002), qui est sans doute l'écrit le plus osé sur cette question, puisqu'il va jusqu'à interroger la pertinence de concevoir l'événement christique comme rupture, ce que ne peuvent pas ne pas faire les chrétiens et, en même temps, s'ils le font, ils trahissent l'héritage reçu des patriarches. La question est donc sempiternellement ouverte. L'œuvre actuelle d'Alain Badiou, son « événementisme » radical, dans lequel il tente d'entraîner les chrétiens (*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, 1997) et ses conséquences quant au discours sur les juifs (*Circonstances III. Portées du mot « juif »*, 2005) oblige les chrétiens à être encore plus vigilants.

refusées (sous le motif qu'elles sont désuètes), mais remplacées par le pouvoir personnel, basé sur la séduction, la « grande gueule »[2] et parfois même l'argent, etc.

Pour tenter de comprendre un tel comportement, je propose un détour par celui qui fut dans la société française, plus qu'une autorité à l'époque, un véritable inspirateur[3].

Pour expliquer l'adoption légale d'Arlette Elkaïm par Jean-Paul Sartre en 1965, sa biographe donne la version suivante : « Elle était jeune, elle était femme, elle était juive, elle était algérienne [...] d'une certaine façon, elle concentrait sur sa personne tous les signes de l'oppression sociale auxquels Sartre s'était toujours intéressé »[4]. Sartre, petit-bourgeois de province monté à Paris, qui haïssait son milieu, se prenait d'affection pour tout ce qui était le contraire de lui.

Nous reconnaissons, dans cette attitude, l'avers apparemment généreux d'une médaille dont le revers est la haine de soi, dont l'Eglise n'a pas été à l'abri : être un homme (au temps où monte l'accusation qu'il opprime la femme depuis les débuts de l'humanité), blanc (au temps de la décolonisation où il est accusé d'avoir opprimé tous les peuples de la terre), prêtre (au temps où les laïcs (re)deviennent la base de l'Eglise) devient de terribles handicaps, dont il faudra se guérir par une culpabilisation, une haine de soi, qui n'est pas le moins terrible de ce qui a été légué.

Alors ? Un héritage ou pas ?

Un événement ne se juge pas seulement à ses causes immédiates (sinon tout devient explicable, même l'inexplicable), mais également à ses conséquences. De même qu'un arbre se juge à ses fruits, toute génération est appelée à dresser un droit d'inventaire de ce qu'elle reçoit. Pour cela, la génération qui juge dispose de critères qui ne lui viennent pas de la génération immédiatement précédente mais de la totalité des générations passées et de la totalité du monde connu. Ce sont ces critères, diachroniques et synchroniques, qui lui permettent de s'inscrire dans l'économie du salut. Fils de la terre et fils du Ciel, nous sommes à la fois nés d'en bas et d'en haut, et ces naissances sont distinctes et inséparables.

2. Ce paramètre de la « grande gueule » sera sans doute celui dont il sera le plus difficile à faire une histoire documentaire, car les documents manqueront. Il est pourtant essentiel dans la prise de pouvoir en un temps de déliquescence des institutions ; tous les fascismes en illustrent les mécanismes.

3. Même si aucun document ne semble corroborer cette influence sur les Dominicains de l'époque. Je remercie Monsieur Raison du Cleuziou pour cette précision.

4. Annie COHEN-SOLAL, *Jean-Paul Sartre. 1905-1980*, Folio, p. 750.

Ainsi, pour éviter de refaire l'erreur de vouloir « sauter » une génération pour tenter de retrouver, par-delà celle-ci, une illusoire pureté du comportement chrétien, nous devons recevoir cet héritage et nous en reconnaître les débiteurs. De la jouissance décomplexée de la liberté à un esprit perpétuellement critique, de l'impossibilité de supporter une autorité au bonheur de l'individualisme, nous sommes les fils reconnaissants de mai 68 et nous ne pouvons que plaindre ceux qui en font déjà les frais…

Mais déjà vient une génération derrière la nôtre. Une génération d'héritiers. C'est le seul qualificatif que nous pouvons exiger d'eux, car c'est le seul qui nous *oblige* autant qu'eux. Une phrase énigmatique court tout au long de la Bible (Ml 3,24 ; Si 48,10 ; Lc 1, 17) où il est question de « *ramener le cœur des pères vers les fils* ». L'Eglise, qui se définit comme une communion des saints, se reconnaît dans cette solidarité où les pères préparent la voie des fils. Il ne s'agit pas, alors, d'être des créateurs mais, selon cette définition de l'amour, de « donner ce que l'on a reçu mais que l'on ne possède pas ».

Jean-Michel POTIN

Jean-Etienne LONG

«Narcisse barricade»

Tel est l'un des chapitres percutants du livre de François Cusset consacré à mai 68[1]. « Narcisse barricade », ou la mise en question des soixante-huitards officiels, ceux qui se sont auto-proclamés les héros et les leaders d'une révolution qui n'en voulait pas, ceux qui récupèrent le récit de mai 68 pour gagner une reconnaissance sociale et politique au sein d'une société médiatique et marchande que ceux de mai 68 abhorraient.

François Cusset est né en 1969, et il a le sentiment d'arriver trop tard, à la fin de la promesse, à la fin de la lutte, à la fin de l'histoire (p. 19), et de ne recevoir des témoins de mai 68 qu'un grand désenchantement. La nostalgie de ce qui n'a pas été vécu et l'espoir de nouveaux printemps de la politique le conduisent à une critique acide de ceux qu'il appelle les embaumeurs, qui transmettent les bons souvenirs de l'époque, mais pour mieux enterrer l'événement : ils désamorcent sa puissance subversive quand ils le réduisent à certains de ses effets présupposés sur le plan des mœurs et de la culture.

Trop vite accusé de tous les maux ou félicité de toutes les libérations, mai 68 serait ainsi trahi de tous côtés, pour refuser de voir que ce qui advient après ne ressemble pas à ce qui faisait l'âme du mouvement. Ainsi la libération des mœurs, qu'il faudrait plutôt analyser avec Foucault comme une biopolitique de la sexualité[2], diffère vraiment de l'affirmation de la polyvalence sexuelle et de la dimension militante du plaisir des acteurs de mai 68. De même la créativité et la convivialité dans le travail et dans l'éducation ne relèvent en rien d'un mouvement qui souhaitait anéantir l'entreprise capitaliste et redonner au peuple l'école républicaine (p. 113).

1. François CUSSET, *Contre-discours de mai. Ce qu'embaumeurs et fossoyeurs de 68 ne disent pas à ses héritiers*, Actes Sud, 2008, 174 p., 16 €. Normalien, François Cusset enseigne l'histoire intellectuelle à Sciences-Po Paris, et à Columbia University in Paris, il est chercheur au CNRS, et a écrit récemment un essai sur *La décennie. Le grand cauchemar des années 80* (La Découverte, 2006).

2. Michel Foucault dès le premier volume de son *Histoire de la sexualité* indique comment la sexualité des années *seventies* est encadrée dans un discours et un régime de contrôle nouveaux, où il s'agit de favoriser – sinon obliger – l'épanouissement par la sexualité plutôt que de l'interdire et de la contraindre (cf. p. 113).

Quant à ceux qui regardent mai 68 à travers les dérives des années *seventies*, où la drogue, l'alcool et le sexe, et finalement la société de consommation[3], comptent plus que la lutte politique, ils manquent l'événement dans son essence, si l'on peut dire, car il s'agit évidemment d'une anti-essence, d'un pur mouvement, où s'associent de manière subversive le désir et l'action, le sexe et la guérilla, l'intime et le social. La révolution y est arrachée au carcan de la discipline soviétique pour gagner le lit et la cuisine.

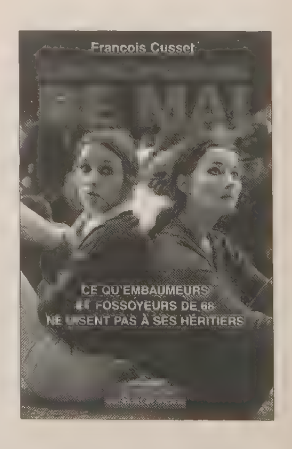
Ce qui aurait été à l'œuvre dans le mouvement, c'est ce que l'on pourrait appeler avec Deleuze et Guattari une 'logique mineure'[4], une puissance de transformation et de changement liée à l'étrangeté à soi, à la déviation incessante par rapport aux valeurs de son groupe social d'origine, et à l'impossibilité nouvelle d'y trouver sa place (p. 71). Des jeunes que ne lie encore ni famille ni travail se jettent dans un mouvement qui les déprend d'eux-mêmes, et de la place que la société leur assignait. Libres de tous les modèles, affranchis de l'ordre social et des dogmes bourgeois comme de la discipline du parti et de l'orthodoxie révolutionnaire, tous se retrouvent alors, égaux, partageant une vie commune concrète et bien réelle, attentifs à ce « que le lieu du pouvoir reste vide » (Claude Lefort).

Avides de « changer le monde sans prendre le pouvoir » (John Holloway), libres du passé des traditions bourgeoises comme de l'avenir des dogmes messianiques marxistes, ils sortent de l'espace quadrillé et hiérarchisé, du temps cadencé et encadré, et la rupture de la répartition travail-loisir les amène à la rencontre et à l'échange incessants, toutes classes confondues. Les discours assurés et autorisés se taisent, la parole surgit, atteignant à la fois l'extrême de l'enflure rhétorique et la vérité d'un contre-pouvoir. L'utopie s'incarne, un monde hors des normes est possible, une autre vie advient.

Telle est la célébration de mai que François Cusset oppose à ses fossoyeurs : une tentative de saisir le mouvement dans sa singularité, dans sa puissance de rupture, et par dessus tout dans sa puissance d'affirmation d'une autre politique, comme action collective qui concerne directement la vie et produit de l'autonomie, sa puissance d'affirmation d'un autre être-ensemble, éprouvé dans l'arrêt des cadences plutôt que dans le rythme des tâches.

3. L'auteur renvoie bien sûr à l'analyse dérangeante de Debray en 78 (*Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Maspero), en affirmant que ce n'est pas mai 68 qui a été absorbé, intégré et domestiqué, mais bien plutôt une version édulcorée de mai 68 (p. 50 et p. 111).

4. En référence à Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille plateaux*, Minuit, 1980.



Le lecteur de ce brillant essai, s'il est lui aussi né trop tard, mais sans nostalgie, comprendra beaucoup mieux la fascination des chrétiens de gauche pour ce mouvement[5], tant il apparaît là quelque chose du *kairos* chrétien, de cette occasion favorable, du surgissement d'une nouveauté radicale, quelque chose d'une libération inouïe d'énergie pour changer le monde, le sortir des structures de péché (capitalistes et totalitaires), et inventer un monde fraternel. Un moment où l'espoir confine à l'espérance…

Mais naîtra sans doute aussi l'impression d'une reconstruction idéalisée, sinon idéologique, de mai 68. Que pouvait-il advenir de mai sans la répression brutale des forces de l'ordre et le revirement de la population ? La liberté anti-conformiste, l'opposition à l'ordre social furent sans doute créatrices d'un certain vivre-ensemble fraternel, mais combien pouvaient-ils en faire l'expérience ? et combien de temps vit-on de ses économies et de la générosité populaire ? En tant que phénomène minoritaire et éphémère, il manquait de stature politique[6]. Il semble impossible de vivre durablement sur les décombres du passé, et il n'est pas évident que mai 68 ait fait la preuve de l'invalidité du « chantage de l'action contre discours, de l'urgente survie contre le luxe du refus » (p. 170). Il semble plutôt que mai 68 ne pouvait avoir lieu qu'en mai, tel un feu de paille, voire un feu d'artifice ; il n'aurait pas pu soutenir les rigueurs de l'hiver.

Et pourquoi donc la drogue, l'alcool et le sexe de mai 68 seraient-ils moins hallucinogènes et moins aliénants que la drogue, l'alcool et le sexe des années 70, dont ils seraient les dérives caractéristiques ? Qu'ils aient eu alors un heureux effet de contre-pouvoir, qu'ils aient aidé pour un temps à vivre dans le sentiment de la fraternité, qu'ils aient même donné de l'énergie pour lutter et bâtir les barricades, c'est fort possible ; mais qu'est-ce qui a été créé au juste, en fait de fraternité et de nouvelle politique ?[7] Sans racines et sans futur, sans foi ni loi, et par cela même créateurs ? N'est pas Nietzsche qui veut ! si tant est que Nietzsche se serait reconnu dans mai 68…

À comparer les images des événements en France, à tout ce qui se passait effectivement ailleurs en 68[8], aux États-Unis contre la guerre au Vietnam et le racisme, à Prague contre l'oppression communiste, à Mexico… mai 68 en France fait tout de même pâle figure. Apparaît surtout un mouvement anarchiste qui

5. Michel de CERTEAU et Maurice BLANCHOT sont cités comme des interprètes de mai 68 particulièrement sensibles à son aspect d'événement, de rupture, de puissance de transformation (cf. p. 55 et 130).

6. L'utopie s'est peut-être incarnée, mais à peu près comme – et beaucoup moins longtemps que – la mise en commun des biens des premiers chrétiens : impossible à faire durer, et absolument impossible à universaliser (Jérusalem ne survit dans le régime communiste qu'avec l'aide des collectes faite dans les communautés qui ne vivent pas sous le mode communiste).

7. Ou pour parler dans la ligne de *L'homme révolté* de Camus, quel oui et quelle valeur de l'homme sont-ils affirmés dans le non de la révolte de mai 68 ?

8. Cf. le reportage très remarquable de Philip Rotman, intitulé « 68 », qui présente une sélection d'archives cinématographiques de cette année-là (diffusé par France 2 le 8 avril 2008).

ne se comprend pas lui-même, semble n'aller nulle part, n'avoir aucun objectif responsable, aucune conduite organisée.

Manifestations à Caen en mai 1968. →

L'idéal de mai, encore présent et actif selon l'auteur dans tous les collectifs et associations subversives qui déploient des lignes de fuite, des micro-résistances et d'infimes travaux de sape, s'enracinerait donc dans la contestation de la forme étatique du pouvoir politique moderne. D'où l'accusation portée contre la gauche d'après mai 68, considérée comme contre-révolutionnaire du fait qu'elle pense tous les problèmes humains sous l'angle de « l'État, comme formation historique, pouvoir bureaucratique et appareil idéologique » (p. 160).

Mais peut-être que cette idéalisation de mai procède encore plus profondément d'une forme idéologique de la politique, qui n'aurait de légitimité qu'à être le règne d'une égalité fraternelle et universelle (le mouvement de mai 68 était-il vraiment affranchi de l'idéologie marxiste ?). Hélas, ceux qui donnent cette fin à l'action politique ne peuvent qu'être conduits aux pires violences totalitaires. Même si cela relève bien d'une logique possible du contrat social et de la démocratie, la question reste à poser de savoir si une société est possible sans ordre, un ordre sans pouvoir, un pouvoir sans distinction entre le commandement et l'obéissance. Quelques années avant mai 68, Julien Freund avait eu le courage de la poser, entre autres questions dérangeantes, en publiant sa thèse sur *L'essence du politique*[9].

Jusqu'où finalement peut-on pousser l'éloge de la rupture ? L'auteur, sans se consoler de l'échec politique de mai 68, évoque son indubitable fécondité conceptuelle, dans la déconstruction des derniers vestiges de la philosophie scolaire opérée par Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida, Clastres, Barthes. Soit. Mais suffit-il d'un revers de note pour évacuer l'essai de Luc Ferry sur *La pensée 68*[10], et sa mise en garde contre le discrédit de toute universalité du discours rationnel et des valeurs normatives, discrédit commun à toutes ces déconstructions ? C'est peut-être bien du fait que ce discrédit n'est pas total qu'il fut possible à l'auteur de ce *Contre-discours* d'apprendre, et qu'il lui est possible d'enseigner, d'écrire, d'être publié, et lu.

Jean-Etienne LONG

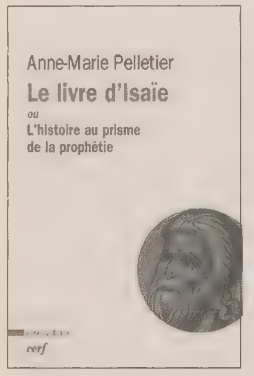
9. Julien FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, 1965, plusieurs fois réédité et complété d'un appendice en 1986. L'essai récent que Pierre-André TAGUIEFF lui consacre (*Julien Freund. Au cœur du politique*, La Table ronde, 2008) insiste à mon sens de trop sur les procès *ad hominem* (liés notamment à sa dette reconnue à la pensée de Carl Schmitt), et quant à l'exposé de sa pensée même, sur le conflit et la décadence, au détriment justement des autres « présupposés » de la politique que sont la distinction entre le commandement et l'obéissance, et la dialectique entre le privé et le public.

10. Essai qui n'a pas tant vieilli, même si son propre auteur semble l'avoir complètement oublié lors de son échange avec Cohn-Bendit à la villa Gillet en janvier 2008 (cf. *Le Nouvel Observateur*, 31 janvier – 6 février 2008). En fait, Luc FERRY est coauteur avec Alain RENAUT de *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Gallimard, 1986).


LIBERTE
TRAVAIL

Bible

Anne-Marie PELLETIER, ***Le livre d'Isaïe, ou l'histoire au prisme de la prophétie,*** coll. Lire la Bible, Cerf, 2008, 201 p., 19 €



Dans cette étude, l'auteur se fonde sur une « *relecture typologique et eschatologique* » du texte d'Isaïe. Son point d'aboutissement est l'accès au mystère d'un au-delà de la mort. L'homme ne peut en avoir connaissance par sagesse ou raisonnement, mais au travers de la Parole prophétique qui lève un voile sur le *dessein* de Dieu, au-delà des incertitudes de l'interprétation. Le lecteur va cheminer ainsi dans la linéarité du texte, au gré de 66 chapitres rédigés sur plus de deux siècles, non par un seul rédacteur inspiré, mais par recomposition finale d'un dernier interprète. C'est lui qui donne sa cohérence à la trajectoire du sens.

Mais cet accès au *Dessein* suit un étrange parcours, fait d'allers-retours incessants entre la vie et la mort : espérance et déception, souvenir et oubli, salut et terreur, paradis et enfer, conversion et insoumission, paix et tourment, égarement et fidélité. Et, s'il en est ainsi, c'est parce que le lien qui unit l'homme à son créateur s'inscrit dans l'« *opacité d'une histoire vécue* » (p. 88) qui traduit les aléas de la vie humaine. Ce sont des pulsions qui dérogent aux choix de Dieu, orientés vers la vie par son amour sans faille. Cet aspect du texte original, répétitif, lassant, d'une insistance qui étonne le lecteur qui le perçoit dans son âpreté par moments : jugement d'un Dieu dont on ne sait plus s'il est bon ou pervers.

Il y a là un parcours qui éprouve la patience, mais veut enraciner dans l'esprit et sans doute le cœur, cette vérité : l'homme s'entête à tort dans le choix de ses divinités terrestres, dans l'oubli du Dieu vivant qui libère. Il suscite ainsi la colère du Dieu de justice, mais toujours sa compassion quand il se *convertit*. Une grande espérance eschatologique parcourt le texte vers laquelle les temps et les lieux convergent : Jérusalem, Sion, la Vie, une Histoire nouvelle qui échappe au temps des hommes et qui les concerne au premier chef, à travers la figure du Serviteur.

À la lecture de cet ouvrage, trois interrogations viennent à l'esprit. La première conditionne les réponses que l'on souhaite optimistes. La « Toute-Puissance » (p. 111) ne peut-elle pas résoudre nos souffrances, empêcher nos errements ? Dieu serait-il « impuissant à changer le cœur de son peuple » (p. 14) ? S'il est impossible d'épuiser le sens de ces questions qui restent ouvertes, il est utile d'observer que la « toute-puissance » divine est impropre à désigner sa libre volonté. Dieu l'a limitée, précisément, en créant l'homme à son image, capable de ses propres choix pouvant refuser la soumission à la Parole. Non, Dieu dans notre histoire, n'est pas « *tout* puissant ». Les errements entre bien et mal de notre condition humaine dépendent de nos choix, ni de la fatalité, ni de la perversité divine. Et, jusqu'à la moisson où l'ivraie sera séparée du bon grain pour être brûlée, les deux croîtront ensemble. C'est à l'homme à faire pencher le balancier du bon côté de la moisson.

Se trouve ainsi posée la question de l'« *en-*

durcissement ». Dieu est-il le promoteur de l'endurcissement du peuple ? Serait-il celui qui *enferme dans le péché* ? (p. 40). On peut penser, à ce sujet, que l'homme dans sa liberté, se suffit bien à lui-même pour s'abriter de l'influence céleste sans que *le Puissant* ait à s'en mêler. La durée de ce temps est celle de la Patience, nouvel Exode.

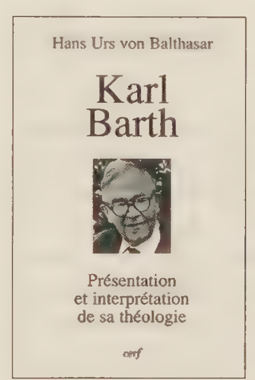
La question suivante que soulève le texte, est celle de la « *conversion* » à laquelle appelle le prophète. Elle est permanente et récurrente comme l'est l'oubli de Dieu. Ne fallait-il pas insister sur le sens exact du mot « conversion » ? Une traduction récente utilise l'expression pertinente de « *changement radical* », qui gomme les ambiguïtés d'un terme vieilli, mal adapté à notre époque. Le « changement radical » n'est pas un simple passage ; il impose des « *actions* » en harmonie avec la foi, sous peine de nullité.

De cette observation découle le fait que le *bonheur* annoncé, la *nouvelle création*, est une visée eschatologique qui concerne le « *petit reste* » de ceux qui auront rendu conformes leurs actes avec leur foi : la *confession* des péchés n'est pas la conclusion suffisante du salut. L'appel à la vie est pour tous les hommes, selon leur libre choix. Telle est la logique du texte prophétique.

Olivier LONGUEIRA,
agrégé de lettres

Théologie

Hans Urs von BALTHASAR, ***Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie***, trad. par Éric Iborra, Cerf, 2008, 576 p., 49 €.



"La mystérieuse déchirure qui partage l'Église depuis quatre cents ans" ne peut pas uniquement être ressentie par celui qui connaît l'essence de cette Église comme une blessure qui chaque jour se réveille, mais aussi comme une honte qui chaque jour lui brûle au visage (p. 27).

Balthasar cite et relit ici le théologien réformé Karl Barth, son aîné et son ami. En 1951, il propose cet ouvrage de présentation et d'interprétation théologiques. Il caractérise et situe la théologie de Barth comme un *christocentrisme radical*. Aux lecteurs néophytes qui s'interrogent sur le XX[e] siècle en théologie et en œcuménisme, ce livre fournit une entrée dans les positions en présence au sein du protestantisme comme au sein de la diversité catholique qui répondait peu directement à cette question de Barth : une théologie peut-elle être fondée sur un principe abstrait ou une discipline externe, alors qu'elle n'est possible qu'en référence à la Parole de Dieu, Jésus Christ ?

Qui s'intéresse au dialogue œcuménique trouvera dans ces pages un parcours dense, conduit non pas dans un dialogue institu-

tionnel mais au niveau d'une exploration des concepts et de leurs conséquences concrètes pour la théologie et l'Église. Les options respectives sont caractérisées avec en point de mire saint Thomas d'Aquin et Duns Scot. La nature et la grâce – savoir laquelle précède l'autre et quelles sont leurs consistances propres dans leurs rapports mutuels et nécessaires, constituent un thème théologique majeur de cet essai.

Le monde physique et l'histoire, l'analogie de l'être et l'analogie de la foi y trouvent, à partir de la théologie, une articulation et une mise en ordre cohérentes. Balthasar répond à Barth qui soupçonne la pensée catholique d'en être arrivée au point de mettre la main sur Dieu. Barth met en question l'objet de la détermination conciliaire de Vatican I au sujet de la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu par la créature rationnelle. Comment en effet comprendre cette affirmation touchant la capacité de l'homme de connaître avec certitude Dieu comme origine et comme fin ? Pour répondre, Balthasar intègre et examine les thèses des théologiens de la première moitié de XX[e] siècle : Romano Guardini, Henri de Lubac, Erich Pzrywara, Karl Rahner, mais aussi quelques uns désormais moins connus dans l'aire francophone : Michael Schmaus, Gottlieb Söhngen, Eucharius Berbuir, Emile Mersch…

La virtuosité déployée par Balthasar quand il propose une réflexion créatrice et en dialogue met rapidement son texte d'interprétation de la théologie de Barth à l'abri de la caducité. Disponible en anglais et en italien depuis plus de deux décennies, ce livre – pour le XX[e] siècle, l'un des meilleurs sur la pensée de Karl Barth – devait un jour nous parvenir en français. Il faut ici saluer avec reconnaissance la traduction d'Éric Iborra qui a su transposer la version originale parfois touffue et nous la donner à lire vraiment dans notre langue.

Balthasar n'est pas seulement l'interprète d'un moment. On pourra discuter ses points de vue et ses choix, et on fera bien. Il reste un esprit rompu à mettre en lumière les rythmes et les mouvements propres à une pensée : de ces auteurs qui, en raison de l'originalité rigoureuse de leur méthode et de l'abondance de la substance transmise, ne font pas perdre une minute à leurs lecteurs.

Philippe DOCKWILLER, o.p.

Christoph THEOBALD, ***Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité,*** coll. Cogitio fidei 260-261, Cerf, 2007, 1122 p., 45 et 50 €.



Ce volumineux traité en deux tomes constitue sans doute l'une des plus importantes publications récentes en théologie fondamentale dans l'espace francophone. Sa principale originalité est de s'organiser autour de la procédure par laquelle se produit le discours théologique. Le sous-titre indique bien le contexte dans lequel les questions classiques de la théologie sont traitées, à savoir la post-modernité qui revendique l'exigence de rendre compte dans le débat, de sa manière de se référer au passé pour traiter du présent en vue d'une décision.
Le *style* par lequel Christoph Theobald entend déployer son christianisme revient donc

à proposer une théologie procédurale – même s'il n'emploie pas l'expression – qui explicite les multiples éléments (acteurs, institutions, sources, milieu social, références historiques) de la constitution de l'objet de la foi. La référence à la conception procédurale de la communication politique de Habermas est constamment présente pour qualifier la *post-modernité* comme le processus historique dans lequel s'effectue une rupture avec les suggestions normatives du passé. Ainsi le paradigme méthodologique par lequel le christianisme contemporain se saisit de son donné positif façonné par l'histoire trouve « dans l'agir communicationnel sa matrice transcendantale ».

Il n'est donc pas étonnant de trouver ensuite en Ernst Troeltsch l'autre auteur majeur de référence avec lequel C. Theobald construit sa pensée, lui consacrant d'ailleurs tout un chapitre. Troeltsch, en effet, à la fois comme historien, philosophe, théologien et sociologue de la religion, ne sépare pas la doctrine chrétienne de ses formes de socialité et on peut le suivre quand on s'interroge sur la forme de vie que le christianisme, refusant sa relégation dans un passé révolu, entend proposer aujourd'hui.

Le *style* chrétien ne laisse pas l'intelligence de la foi se réduire à l'intemporalité d'un système doctrinal mais, à travers les divers genres littéraires dont les Ecritures lui offrent le modèle, il permet l'apprentissage d'une critique et d'un retour sur soi qui sont les marques décisives de la prétention à l'universalité du christianisme, où l'on ne doit pas dissocier le contenu de la forme, le message de la manière de le vivre.
L'« Ouverture » qui précède les quatre parties de l'ouvrage déploie largement cette notion de *style* comme manière chrétienne d'habiter le monde, en ayant soin de ne pas l'enfermer dans une compréhension simplement esthétisante. C. Theobald est un suffisamment bon lecteur de Rahner et de Balthasar pour faire droit, via l'herméneutique (en repartant de Schleiermacher) et via la phénoménologie (Merleau-Ponty), à la liberté créatrice d'une normativité ouverte de l'histoire chrétienne dans sa référence permanente à la figure du Christ. Le maître-mot de la référence au Christ est sous la plume de C. Theobald, *la sainteté hospitalière de Jésus*, son ouverture et sa disponibilité au « tout venant » de ceux et celles qui s'approchent de lui et qui découvrent alors qu'ils sont uniques au contact de l'Unique. Le Christ initie vraiment le *modus conversationis* de la théologie chrétienne qui la rend communicable pour C. Theobald comme vérité, justesse normative et authenticité.

Après donc une « Ouverture » qui synthétise sa façon d'envisager l'acte théologique en une centaine de pages qui sont les plus nouvelles de cet ouvrage, l'ouvrage organise des textes qui ont déjà été publiés en une séquence qui fait percevoir la force et l'originalité de l'auteur. Dans la première partie « Diagnostic théologique du temps présent », C. Theobald analyse la place de la théologie dans le discours de la modernité à partir notamment de Blondel et de Habermas. La deuxième partie, « Une manière de procéder », est centrée sur l'enracinement spirituel de l'existence chrétienne dans son dialogue avec la dogmatique, ce qui vaut quelque belles pages sur le lien entre l'engagement ignatien de l'auteur et son travail théologique.

La troisième partie, « Lire les Ecritures en théologien », rassemble des études sur l'herméneutique des textes bibliques avec notam-

ment une importante analyse de Hb 11-12 dans laquelle C. Theobald a puisé l'une de ses idées les plus fortes, à savoir que la foi qui nous est commune avec le Christ fait passer l'unicité d'excellence du Christ à une multitude d'uniques dans l'expérience sans mesure de la sainteté. Cette idée de « la démesure divine à la mesure de tant et tant de mesures humaines » est un fil rouge anthropologique de la théologie de l'auteur.

La quatrième partie se divise en trois sous-parties consacrées à A. croire en Dieu, B. dans l'Eglise et C. dans l'ouverture messianique de la Création, qui abordent les questions classiques de la théologie systématique telles que la Trinité, l'œcuménisme, la christologie, le rapport à la politique, aux sciences, la question du mal, la communion des saints, l'eschatologie, etc.

Pour conclure sur cet ouvrage de référence, on ne peut que souligner une nouvelle fois l'intérêt de sa méthodologie. En proposant une approche stylistique de la théologie, l'auteur fait pleinement droit à la fois à l'unicité du Christ et à son ouverture à la pluralité des cultures du monde qui aujourd'hui est un fait incontournable.

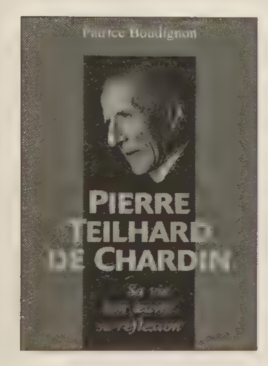
Je risque pour terminer deux remarques. La première demanderait à être plus développée par la suite ; elle consiste à se demander si l'articulation entre modèle herméneutique de la théologie et constitution procédurale de la réalité chrétienne est vraiment achevée. L'appel à la notion de mystère à laquelle l'approche herméneutique conduit nécessairement est-il vraiment en cohérence avec le souci d'une constitution procédurale du fait chrétien ? N'est-on pas amené avec elle à conclure trop rapidement sur l'explicitation des ressources mises en œuvre dans le déploiement de la forme de vie chrétienne ? Peut-on se cantonner à renvoyer au mystère chrétien quand il s'agit de décrire ce qu'il est juste de faire, pour être authentique et en cohérence avec le fait du monde ? L'Ultime a-t-il nécessairement le statut du mystère dans *l'immanence de l'imminence* du Dieu qui vient ?

La seconde remarque est plus concrète : elle porte sur la texture même de l'ouvrage. Certes, les lignes de force de la pensée de l'auteur apparaissent clairement dans la reprise d'articles éparpillés, mais l'effort pour essayer de les relier les uns aux autres semble parfois un peu vain et pour tout dire les appels de notes qui renvoient d'un texte à l'autre m'ont paru parfois un peu fastidieux et pas très opérant. C'est bien sûr la limite d'un recueil d'articles de ne pouvoir éviter totalement les répétitions, même si la précieuse « Ouverture » au début de l'ouvrage et sa conclusion en diminue les contraintes et en dynamise le propos. Un index thématique aurait peut-être été bienvenu en plus des index bibliques et onomastiques et de l'abondante et précise bibliographie. Il n'en reste pas moins que cet ouvrage offre un bilan précieux sur ce qu'il est possible de penser en théologie actuellement.

Christophe BOUREUX, o.p.

Histoire de l'Église

Patrice BOUDIGNON, ***Pierre Teilhard de Chardin. Sa vie, son œuvre, sa réflexion***, Cerf, 2008, 432 p., 45 €



Après tant de livres sur Teilhard depuis 50 ans, et plusieurs biographies de qualité (cf. la dernière de Jacques Arnould, *Pierre Teilhard de Chardin*, Perrin, 2005), on peut se demander ce qu'apporte cette nouvelle biographie : celle-ci ne révèle rien de bien inédit aux initiés. Certes, l'auteur s'appuie plus que d'autres sur la correspondance du jésuite. Il met ainsi l'accent sur les amitiés féminines de Teilhard (en particulier Ida Treat et surtout Lucile Swan) avec les problèmes que cela a posés à un homme voué au célibat religieux. Mais dès 1977 Mary et Ellen Lukas avaient franchement attiré l'attention sur ce point (cf. *Teilhard. L'homme, le prêtre, le savant*, Ed. Ramsay, 1980) ; et J. Arnould y revient avec la circonspection qui convient (cf. op. cit., p. 253-272).

Sur le reste, on peut une fois de plus admirer le talent épistolaire de Teilhard qui - en dehors de son *Journal* (ici ignoré) - avait besoin de correspondants pour préciser ses idées. Mais sur les problèmes de fond posés par la pensée teilhardienne, l'auteur ne cesse de prendre le parti du jésuite face à ses contradicteurs, sans admettre véritablement que cette pensée puisse faire question philosophiquement et théologiquement, aujourd'hui comme hier. On a à faire à un admirateur plus ou moins inconditionnel, avec les limites que cela comporte.

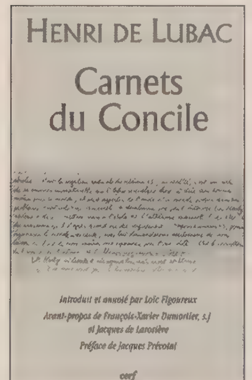
De plus l'auteur se livre çà et là à des prises de position excessives (pour ne pas dire plus) contre les théologiens, Rome, le Vatican et Jean-Paul II (cf. p.177-179), qui montrent où se situe son idéologie ecclésiale. Il croit trouver en Teilhard la clef adéquate d'un christianisme renouvelé, « un christianisme extrait du travertin néolithique qui le déforme » (sic, p. 235, note) et mis « à l'heure du monde moderne » (cf. p. 280). Il est permis de ne pas partager cette naïveté et ferveur teilhardiennes, y compris sur le problème de fond des rapports science et foi qui exige autre chose qu'une adhésion simpliste aux vues actuelles de la science. Il y faut une réflexion critique d'ordre épistémologique qui n'est pas du ressort de l'auteur, nullement philosophe.

Teilhard s'y est essayé quelquefois mais sans vraiment y réussir, faute d'une philosophie adéquate. D'où le caractère passablement ambigu de sa Phénoménologie - Hyperphysique - qui à partir de données scientifiques intègre jusqu'au Phénomène chrétien en ses « axes de croyance » : un « concordisme généralisé », osait dire son confrère et ami, le Père Auguste Valensin. Teilhard a tellement repensé science et foi l'une en fonction de l'autre qu'il pouvait s'extasier à la fin de sa vie sur « l'étonnante et libératrice harmonie entre une religion de type christique et une Evolution de type convergent » (*Le Christique*, 1955, cf. *Œuvres,* t. 13, p. 108). Il avait tout fait pour les ajuster l'une à l'autre, si bien que ni les scientifiques ni les théologiens ne se retrouvent en son discours, et les philosophes encore moins, du moins jusqu'ici.

Si l'auteur consent à le reconnaître, ce n'est pas pour altérer en quoi que ce soit sa ferveur teilhardienne, qui a sans doute sa source ailleurs. A cela s'ajoutent, faut-il le dire, une écriture souvent rapide, des notes un peu fantaisistes, des textes légèrement modifiés et des références parfois incertaines ou imprécises. Après tant de livres sur Teilhard depuis 50 ans, si cette nouvelle biographie peut offrir quelque intérêt, c'est pour ceux qui ne connaîtraient pas encore l'illustre et fascinant jésuite : un aventurier de l'esprit comme un aventurier de la terre ; ou voudraient plutôt avoir le fin mot sur ses relations féminines : au-dessus, quant à lui, de tout soupçon… C'est peut-être là en définitive que se situe l'apport singulier de cette biographie : mettre en relief l'homme intime, l'ami fidèle, qui a eu constamment besoin d'un tel réseau d'amitiés pour faire face aux multiples adversités et anxiétés finales de son existence, au risque de quelques ambiguïtés. Cela reflète aussi Teilhard tel qu'il fut en son temps, un enfant de la terre profondément humain.

Paul COUTAGNE, o.p.

Henri de LUBAC, ***Carnets du Concile***, introduit et annoté par Loïc Figoureux, Cerf, 2007, 2 t., 1128 p., 75 €.



Les éditions du Cerf ont publié en novembre dernier les *Carnets du Concile* du cardinal de Lubac. La présentation est calquée sur *Mon journal du Concile* du cardinal Congar et s'y réfère explicitement à plusieurs reprises. Une comparaison des deux textes, aussi passionnants l'un que l'autre, pourrait constituer une bonne introduction à la connaissance du dernier Concile.

Le travail est soigné et, autant qu'il est possible de le savoir sans avoir recours soi-même aux originaux, digne des exigences éditoriales qui font de cette publication un document de référence pour la compréhension du dernier Concile. On pourra toujours s'étonner de la rédaction de quelques notes biographiques – Pourquoi les étapes ultérieures des carrières des protagonistes ne sont-elles rapportées que lorsqu'il s'agit d'« avancement ecclésiastique » ? -, mais ce serait mesquin tant l'ensemble du travail de Figoureux doit être salué.

On appréciera la traduction des textes latins dont il faut bien reconnaître qu'elle devient indispensable. Si je dois exprimer un regret, c'est l'absence d'un *index rerum* et d'un index des textes conciliaires qui aurait renvoyé à partir du numéro des textes définitifs aux occurrences dans les *Carnets*. En ce qui concerne l'éditeur, on ne peut que déplorer que la reliure ne tienne pas. Les feuillets se décollent, et le prix de l'ouvrage devient dans ces conditions véritablement scandaleux !

Il m'a paru que la positivité de l'énumération des interventions dans l'aula ou en commission n'avait que peu de chance, à être seulement ainsi nommée, de dire l'intérêt d'une telle publication. Je me suis donc essayé à mettre en évidence l'apport de ce travail, à mes risques et périls, prenant partie, tâchant de rester collé au texte cependant.

Ce qui est dit des acteurs du Concile et du Concile lui-même passe par le prisme du Père de Lubac. On est renseigné sur les textes auxquels il a travaillé, sur les hommes qu'il a rencontrés ; lorsqu'il est malade et absent, on ne sait plus rien de ce qui se dit. Cette sorte de contingence, cette limitation due à la pers-

pective constitue pourtant un des intérêts de l'ouvrage. Lubac note ses réflexions, ce qui le fait bondir et ce qui le meut, voire l'émeut. On lit son agacement devant l'étroitesse de certains - « Trop c'est trop » à propos de ceux qui assimilent les critiques de la curie à une insulte faite au pape (2/13) – sa fatigue et presque sa désespérance devant les manœuvres (2/317). Le « petit système scolaire » est décrit (1/34ss, 1/54, 1/85ss, 1/541) avec ses incohérences : « Ainsi, dans Rome, entre les mêmes murs de la Cancelleria, le matin on condamne explicitement une doctrine en vue du prochain concile, et l'après-midi cette doctrine est exaltée comme étant celle de saint Paul. Et il s'agit du centre même de la foi chrétienne » (1/43).

La connaissance et l'attachement de l'auteur à la tradition permet de jauger les comportements, idées et hommes de l'Eglise conciliaire. Certaines pratiques sont depuis lors à ce point devenues impossibles que l'on a peine à croire qu'elles commençaient à faire problème il y a seulement cinquante ans ! A titre d'exemple, ces propos rapportés d'une discussion dans l'aula : « Nous voyons ici beaucoup d'évêques réciter [l'office] pendant la messe, ce qui est une pratique peu édifiante. » Et le commentaire, entre parenthèse « (Tout cela, très bien dit.) » (1/251) ; ou encore « Des catholiques nient la valeur historique des Ecritures : ainsi le paradis terrestre ; les Patriarches ; on compare leur histoire à la Chanson de Roland ! Jonas, son naufrage… Et même le Nouveau Testament… etc. Il faut absolument que le Concile décide infailliblement ces questions fondamentales. » (1/346)

On retrouve évidemment la réaffirmation de la place centrale du Christ, constante de la théologie lubacienne, et l'on peut encore se demander comment il est possible qu'il en soit allé autrement, comment une telle théologie a pu être soupçonnée, réduite au silence. Est rapporté ce propos d'une conversation avec le Père Martelet : « Quelques évêques, me dit-il, ne comprennent pas que le rôle du Christ déborde la satisfaction pour le péché ; parler du Christ à propos de notre fin surnaturelle, n'est-ce pas développer une théologie d'école, en fait, la théologie de « l'école de Lyon » ? (1/265). Voir sur cette christologie 1/309 et 2/164.

Plusieurs fois, l'auteur déplore l'incompétence théologique des évêques, le peu de recours, des français en particuliers, aux experts (1/274, 2/180). « Comment faire lire une seule page de théologie à tel ou tel de nos bons évêques ? Comment la leur faire comprendre ? » (2/ 421). Pointe alors le rapport évêques - théologiens (2/450).

On voit comment l'homme, invité au Concile en 1960 alors qu'il est encore largement soupçonné (1/37, 1/50-51) est peu à peu reconnu et inversement comment il ne se reconnaît pas dans les propos d'avant-garde. L'année 64 marque une rupture (2/59, 2/226). La lettre de démission de la revue *Concilium* qu'il envoie à K. Rahner en constitue une bonne illustration (2/395-396). Cet homme d'ordre ne cautionne pas ce qui se passe lorsque les digues sont ouvertes (2/398, 2/414) même s'il sait l'expliquer comme réaction à la période précédente (2/436). On pourra s'étonner de ce qu'il ne prenne pas la peine de faire des distinctions : Schillebeeckx et Küng sont plusieurs fois expressément visés tout comme certains évêques - « Naïveté du bon Mgr Ancel : « un étudiant marxiste m'a dit que… » » - (2/466), articles de journaux, mouvements d'opinion qui tentent de faire pression sur le Concile. Même Congar en fait les frais (2/255).

La critique de Lubac réside dans la conviction que l'on fait de la foi un ethos plus qu'une

mystique, alors que la théologie d'école en faisait un système d'idées. « On parle de « conceptio christiana » mais fort peu de « fides christiana ». – On confond l'aggiornamento qui consiste à nous libérer de nos vieilleries, de nos étroitesses, de notre inculture, de nos égoïsmes cléricaux, avec celui qui consisterait à nous libérer de la vigueur évangélique, qu'il s'agit au contraire de retrouver. Tout un courant, à l'heure actuelle, cherche à entraîner l'Eglise, par le moyen du concile, dans une petite mondanisation » (2/374).

Il renvoie dos-à-dos l'intégrisme et le progressisme ; c'est la même chose, « trait pour trait (quoique orienté à l'inverse) » (2/423). L'un et l'autre sont aussi ignorants de la tradition. Et pour cet homme de tradition, intégrisme est évidemment synonyme de moderne. Ainsi, parlant des schémas préparatoires : « Je crois que la doctrine de ces schémas était pauvre, trop moderne, avec des excès intégristes venant d'une Vérité diminuée. » (1/542 et 2/91

A la lecture de ces pages, on perçoit bien le passage de la critique ou de la dénonciation, toujours privée, de l'étroitesse des théologiens de la curie et de la malhonnêteté des manœuvres de certains et non des moindres (cf. par exemple 1/544, 2/80, 2/91 : « une fois de plus, se déroule un scénario monté d'avance au Saint-Office. », 2/138, 2/196), aux critiques des progressistes qui, d'après Lubac, ignorent la tradition autant que les premiers et risquent de ruiner tout l'effort d'aggiornamento.

Alors que la *Revue Thomiste* reconnaît son travail après l'avoir non seulement contesté, mais dénoncé et que certains de ses auteurs ne sont pas pour rien dans les épreuves qu'il a subies, il écrit : « La victoire vient trop tard, le mal est fait. La théologie malsaine a eu le temps de faire son œuvre, et je vois aujourd'hui se dessiner des courants, qui, à l'inverse, ne valent pas mieux. » (2/420) Et cependant, que de chemin parcouru en quinze ans (2/110) !

Le moindre des intérêts de ces presque 1200 pages n'est assurément pas de montrer que le concile Vatican II n'est pas seulement constitué par des textes, mais par un esprit qui rend ces textes possibles. C'est une herméneutique conciliaire de la tradition qui est lisible dans ces pages. Le recours aux Ecritures, l'importance de la théologie des Pères, la relativisation, voire l'abandon d'une théologie scolaire, voilà qui constitue l'œuvre conciliaire (1/53, 1/115). Ce travail de hiérarchisation de l'héritage théologique et ecclésial est un acquis du Concile. Irénisme coupable ou idéaliste qui laissa penser qu'il n'était pas opportun de recourir aux canons et anathèmes ! Peut-être auraient-ils servi de remparts contre ceux qui, tout en se déclarant fidèles au Concile, détricotent consciencieusement l'ouvrage conciliaire, s'appuyant sur les seuls textes, oubliant le chemin qui les a rendus possibles.

Ainsi, le Concile a la vive conscience de réinterpréter Trente et Vatican I en les replaçant dans une tradition plus antique. Cela fait d'ailleurs penser à certains que ces deux derniers conciles sont contestés (1/284) ou que l'on revient sur les propos des papes (2/21). La logique anti-protestante de certains évêques n'en est qu'une illustration : « Nous pensions que certains évêques d'au-delà des monts étaient protestants, disent des évêques italiens ; mais maintenant, nous le constatons, et nous voyons qu'ils sont nombreux ! » (1/293. Voir 1/320).

Quoi qu'on en dise aujourd'hui, le Concile marque bien une rupture. Les réformateurs de Vatican II ne sont pas des têtes brûlées. Ils savent combien toute attaque frontale de propos autorisés du second millénaire est à rejeter. Mais il faut bien reconnaître que certaines thèses ne peuvent pas être soutenues. Ainsi les propos rapportés de K. Rahner, dans

la commission qui travaille au décret sur la liberté religieuse : « Il faut procéder avec une entière sincérité. Ne pas réclamer la liberté seulement parce qu'on n'est plus assez fort. Affirmer la doctrine primitive : liberté de foi ; principe qui n'a jamais été renié dans l'Eglise, quoique les applications aient failli. Nul aujourd'hui ne voudrait affirmer avec Léon X que le Saint-Esprit veut que les hérétiques soient brûlés. » (2/23)

L'opposition entre deux grands courants est vécue par les acteurs eux-mêmes ; on la lit sans cesse (1/324, 1/349-350, 1/373, 1/382, 1/441), et elle ne saurait être biffée par la grande unanimité des votes. Ce mouvement, cette modification dans la manière d'habiter la tradition ecclésiale est œuvre conciliaire autant que les textes eux-mêmes.

Gagnée de haute lutte - parfois la polémique est violente (2/46) -, cette herméneutique de la tradition est relativisée dans son autorité par ce que l'on appellera la minorité. La qualification pastorale du Concile a permis de faire passer des affirmations dogmatiques que l'on n'aurait peut-être pas acceptées comme telles. Dès 1962, le débat est engagé sur la signification de ce « pastoral ». S'oppose-t-il à doctrinal ? (1/322, 2/239-241 avec ce propos d'un membre éminent de la Curie : « Les déclarations de ce concile ne sont absolument pas dogmatiques ; les Constitutions de Vatican II n'auront pas la même valeur que celles de Trente et de Vatican I ; leur genre est autre »).

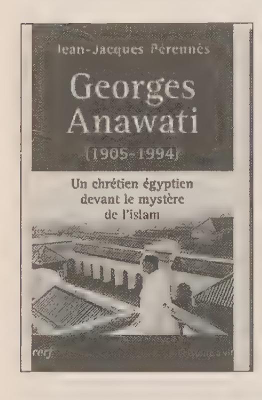
Les manœuvres et l'esprit de clan s'en seront donnés à cœur joie, faisant peu honneur à l'Eglise (2/70, 2/333). Faut-il penser que ces *Carnets* aident à aimer l'Eglise ? Ils sont assurément l'œuvre d'un amoureux de l'Eglise, mais d'une Eglise abîmée par ceux-là mêmes qui prétendent la servir. Les propos peuvent être extrémistes : « La collégialité n'est pas nécessaire dans l'Eglise, cela doit être affirmé » (2/99) ; « Selon certains, l'Eglise devrait être humble, devrait être une servante, mais cela est contraire à la nature de l'Eglise, qui est une société parfaite, qui possède l'autorité en vue de conserver le dépôt de la foi, par une autorité indiscutable. Audace abominable ; les droits de l'Eglise sont mis en discussion » (1/455). On se demande si on a bien lu !

On le sait, ce Concile est caractérisé par son ecclésiologie. L'Eglise n'est pas constituée par la seule hiérarchie, mais par l'ensemble des baptisés. Là encore, on a peine à imaginer que l'on ait pu penser autrement, non pas tel ou tel, mais une grande partie des évêques et les instances les plus autorisées elles-mêmes. Les propos de Mgr de Smedt pourraient-ils cependant être aujourd'hui entendus sans que certains frissonnent : « ce qui demeure, c'est le peuple de Dieu ; ce qui passe, c'est la hiérarchie » (1/434 ; voir aussi 1/375).

Une fois, au passage, l'auteur semble conscient d'une dérive possible de l'œuvre conciliaire, dans le pouvoir qui revient finalement aux évêques, rétablis dans leur responsabilité : « On craint l'arbitraire épiscopal » (2/288).

P. Patrick ROYANNAIS

Jean-Jacques PÉRENNÈS, ***Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam***, coll. L'histoire à vif, Cerf, 2008, 368 p., 38 €.



Né en 1905 à Alexandrie, en Egypte, le Père Anawati était syriaque d'origine, et orthodoxe. Il se destinait à être pharmacien, selon la tradition familiale : voilà qu'il devient catholique romain, qu'il veut devenir « savant », et se fait religieux dominicain. Un chrétien d'Orient choisit de regarder en face l'islam, en entrant en relations aussi savantes que fraternelles avec ses compatriotes musulmans : voilà qui était fort nouveau dans les années 30 !

Il fut encouragé non seulement par Louis Massignon qui avait retrouvé sa foi chrétienne en recevant l'hospitalité de musulmans miséricordieux, à Baghdâd, alors qu'il était gravement malade, mais aussi par le Père Chenu, historien du Moyen-Age occidental et qui percevait l'importance des œuvres et des idées arabes dans la vie intellectuelle du XIIe-XIIIe siècle. Georges Anawati avait d'emblée un avantage considérable : il était de langue arabe.

Ce qui est remarquable, c'est que cet intellectuel ne se contenta pas de mener son travail seul, mais il a pu constituer une petite équipe de savants comme lui, avec tout d'abord deux autres dominicains, les frères Jomier, et de Beaurecueil ; ce qui va devenir « l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales » (IDEO) était opérationnel dans le début des années 1950. Certes, ces gens, et quelques autres, étaient disparates, et heureusement, car il s'agissait d'ouvrir des voies nouvelles de rencontre : j'y étais dans les années 1956-1958 ; l'ambiance était stimulante, avec l'estime mutuelle des recherches de chacun. Et le Père Anawati parcourant le monde, de colloque international en colloque international, du fin fond de l'Iran à l'extrême Maghreb marocain, jetait des ponts précieux entre les deux mondes toujours prêts à s'affronter : si ce n'est plus l'heure des conquêtes du VIIIe siècle ni des croisades du Xe-XIe, c'est la colonisation du XXe et le terrorisme du XXIe siècle.

L'auteur du livre insiste avec raison sur l'acharnement au travail d'*Abouna* Anawati, un vrai bourreau de travail ; ce qui est plus difficile à dire, c'est le sens de cette œuvre. Il a fait beaucoup de bibliographies sur les publications en arabe faites au Caire ; c'est un outil de travail fort important, mais comment choisissait-il ? Ce n'était pas des patchworks occasionnels, c'était aussi une œuvre minutieuse de marqueterie dont on ne perçoit qu'au terme la splendeur de l'ensemble… Malheureusement, dans l'étude savante il n'y a pas de terme !

Notons cependant, la grande place d'Avicenne dans ses soucis philosophiques. Et soulignons combien il s'est dépensé pour que vive l'IDEO. L'axe essentiel en tout cela, c'est l'intelligence du mystère de l'islam, à la fois pour le comprendre en lui-même, pour entrer en sympathie avec les musulmans, et pour entreprendre des ouvertures d'échanges profitables à tous les partenaires. C'est pour-

quoi l'héritage d'Abbassieh doit-il être plus que sauvegardé : développé, non comme une forteresse, mais comme un nœud de relations – avec bien d'autres humains de toute inspiration soucieux de s'estimer, de s'écouter et de **s'entre-tenir** les uns avec les autres dans de solides et fraternelles empoignades qui construisent l'univers de la réconciliation et de la paix, en qui nous croyons tous.

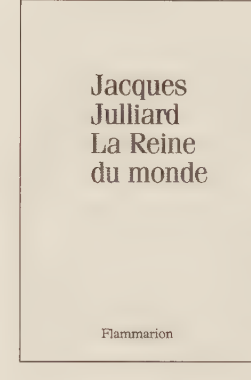
L'étonnant, c'est le mystère de l'Alliance qui fonde le monothéisme aussi bien juif et musulman que chrétien et qui est la source profonde et vivifiante de nos rencontres : nous ne pouvons pas tricher avec nos compréhensions différentes ; elles ne sont pas de nous mais grâces de notre Dieu ; si c'est elles qui nous divisent, nous ne pouvons pas nous haïr, nous devons nous écouter et nous regarder vivre. L'alliance « nouvelle et éternelle » est la plus choquante sans aucun doute ; le témoignage musulman est pour cela des plus précieux. Comme me l'écrivait le Père Abd el-Jalil, cette alliance aussi intime soit-elle n'a de sens et de valeur que « si nous traitons Dieu en Dieu ».

Quand je quittais Le Caire pour Dakar, en 1958, Henri Teissier allait à Alger où il serait évêque quelques années plus tard, un autre partait à l'institut pontifical d'études arabes (PISAI) à Rome, un autre se rendait à Marrakesh ; autant de nouveaux nœuds de relations relevant d'initiatives très variées, universitaires ou sociales, musulmanes ou chrétiennes, ou politiques… En France, à cette époque, il y eut les initiatives de 'Ali Merad, de Mohammed Arkoun. Aujourd'hui, ce ne sont pas les crimes du 11 septembre 2001 qui nous feront baisser les bras, bien au contraire : Georges Anawati ne comprendrait pas.

Luc MOREAU, o.p.

Société

Jacques JULLIARD, ***La reine du monde. Essai sur la démocratie d'opinion***, coll. Café Voltaire, Flammarion, 2008, 128 p., 12 €.



S'agit-il d'une énième charge *ad hominem* contre l'actuel Président de la République ? Certains passages peuvent le laisser supposer, dont la charge polémique reste au niveau du journalisme d'opinion sans atteindre la profondeur philosophique de l'essai. Au demeurant, les piques vont dans tous les sens, sans souci prononcé de cohérence. La charge contre la médiocrité du programme de Sarkozy (p. 28) suit deux pages d'analyse de l'insignifiance et de l'hétéroclite du non-programme de Ségolène (p. 26-27). Le mépris du peuple qui a voté à droite (« l'opinion ne demandait pas mieux que d'être trompée » etc. p. 29) s'associe à des opinions carrément droitistes, qui ne manquent pas de style au demeurant, sur les manifestations contre le CPE et les groupuscules d'extrême-gauche (la page 37 peut servir à critiquer à peu près toutes les grèves menées par nos chers syndicats et finit par en atteindre assez efficacement le principe !).

Ce mouvement de balancier peut plaire, il peut aussi agacer. Surtout si l'on attend d'un essai une certaine hauteur de vue, une réflexion construite et distanciée, sur un aspect actuel et prégnant de la vie démocratique.

Que retirons-nous de ce côté-là ?

D'un côté, l'auteur constate l'avertissement que lancent les peuples à leurs élites en ne votant pas comme elles l'espéraient, et il souligne l'intérêt de cette puissance de l'opinion en démocratie, comme moyen de restituer au peuple un pouvoir permanent, face à la ponctualité de l'exercice du droit de vote. De l'autre, il insiste sur les excès de l'opinion, soit qu'elle s'affirme contre le droit, c'est la pression de la rue, soit qu'elle se prenne pour la science, ce qui serait le préjugé actuel de la démocratie. De sorte qu'il revient au politique d'éduquer l'opinion « pour qu'elle soit maîtresse d'elle-même », car « un leader démocratique ne saurait avoir pour seul programme d'être compris, encore moins d'être aimé ».

C'est à peu près tout ce qui ressort de cet essai au fil rouge invisible, parsemé d'évocations assez scolaires et superficielles (mis à part l'effort pour valoriser la dimension politique de la pensée de Pascal) à quelques penseurs, notamment dans la seconde partie. De l'opinion, l'auteur indique la versatilité et l'imprévisibilité, et la pente vers la facilité et l'intérêt immédiat : on parle ici comme du peuple, parce qu'on parle du peuple. Enfin, il faut le supposer. L'opinion est en effet traitée tout du long dans un singulier approximatif et déconcertant, compte tenu de sa diversité indiquée, et qualifiée, pour cela seul, de rempart (de papier ?) contre le totalitarisme…

L'auteur considère comme un éclairage le passage par l'histoire et l'énumération des étapes de la démocratie représentative, pour arriver à la situation actuelle où la rue et « l'opinion » (mais encore ?) l'emportent sur les urnes. C'est un peu vite dit, car l'institution résiste ! Mais à supposer que l'institution aujourd'hui ne fasse que suivre « l'opinion » (laquelle ? comment ?), la démocratie a-t-elle été jamais autre chose qu'un régime d'opinion ? La politique même, et quelle qu'elle soit, n'est-elle pas le lieu par excellence de l'opinion ? Gouverner n'attend pas, n'a pas le temps de la science. Gouverner est un art, qui demande de décider vite, en fonction d'opinions, plus ou moins éclairées et adaptées à la situation, plus ou moins systématisées, en particulier quant aux fins et aux moyens.

Et gouverner en démocratie, est-ce autre chose depuis toujours que de s'appuyer sur l'opinion publique, de voir ses opinions reconnues, plébiscitées, au terme d'un conflit d'opinions sur les fins et les moyens, prenant tout naturellement la forme et l'organisation, la dynamique d'un conflit entre partis, et entre hommes de différents partis ? Et dans ce conflit qui est aussi la marque des démocraties libérales, c'est-à-dire de la valeur accordée à l'expression d'une diversité d'opinions, la politique peut-elle résulter d'autre chose que du conflit de propagandes, c'est-à-dire d'opinions qui ne se proposent pas seulement selon leur statut épistémologique douteux mais selon leur statut politique, concernant des actions nécessaires à poser dans l'urgence du présent, des opinions qui cherchent l'adhésion et la conviction ? En avoir ou pas : avoir des opinions en politique, ce n'est pas nécessairement avoir la volonté de tromper et d'asservir les esprits, mais c'est avoir la volonté de convaincre et de gagner à une cause, voire à une idéologie.

Il faudrait donc aussi s'interroger (avec Julien Freund, par exemple, dans *L'essence du politique*, les 75 pages consacrés à l'opinion comme dialectique du privé et du public, autrement riches !) sur le spécifique d'une idéologie, se de-

mander si l'opinion en politique peut être autre chose qu'idéologique… Rude labeur pour la pensée ! Sortir de cette naïveté qui fait prendre son idéologie personnelle pour une opinion réfléchie et proche de la science, et l'opinion des autres pour une idéologie.

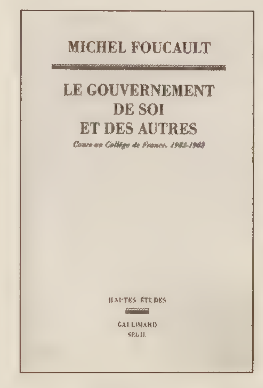
Et même si l'on ne va pas jusqu'au fond politique des choses dans un court essai, au moins pourrait-on se pencher sur ce qui modifie aujourd'hui la puissance de l'opinion publique, ce qui la fait échapper partiellement au contrôle de ses manipulateurs habituels… Mais il faudrait pour cela sortir de la tour d'ivoire du journalisme, engager une réflexion auto-critique sur les médias et leur pouvoir, leur responsabilité, sur le choix des méthodes qu'ils laissent au gouvernant pour gouverner (pourquoi diable serait-il le seul à s'interdire la propagande, le contact direct avec le peuple à la télé ? parce qu'il s'appelle Nicolas et pas Ségolène ? la même approche du peuple fait ici le mérite de Ségolène et l'ignominie de Sarkozy !).

Tout au plus trouve-t-on ici et là une remarque sur les blogs qui court-circuitent les avis plus éclairés et plus compétents des médias écrits, une autre sur les journalistes, qui ne forment pas plus l'opinion qu'ils ne la suivent, une encore sur la télévision, qui insinue une mauvaise morale, sans en avoir reçu mandat… C'est bien peu. Rien qui rappelle l'analyse serrée des corollaires de l'adaptation des médias aux masses, comme put le faire un Sloterdijk par exemple dans sa *Critique de la raison cynique* (Bourgois, 1987, p. 382-392), et qui ne sont peut-être pas pour rien dans la crise politique entrevue sous le nom de démocratie d'opinion.

Jean-Etienne LONG, o.p.

Philosophie

Michel FOUCAULT, ***Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)***, coll. « Hautes Etudes », Gallimard / Le Seuil, 2008, 382 p., 27 €



A chaque fois que je reviens vers un texte de Foucault, j'ai à l'esprit l'aphorisme de René Char : « J'aime ce qui m'éblouit puis accentue l'obscur à l'intérieur de moi ». Les analyses à la fois rigoureusement historiques et proprement philosophiques de Michel Foucault (1926-1984) sont éblouissantes et ne laissent jamais indemne leur lecteur, parce qu'on ne peut plus penser la médecine, l'histoire, le pouvoir, la sexualité, la vérité, de la même manière après qu'avant.

La publication de l'enseignement donné par Foucault au Collège de France, entre 1971 et 1984, se poursuit avec le cours de l'année 1982-1983, consacré au thème du « gouvernement de soi et des autres ». Ce cours se situe dans la continuité de celui de l'année précédente sur *l'Herméneutique du sujet* (publié en 2001), c'est-à-dire dans le cadre général d'une histoire des rapports entre subjectivité et vérité. Il s'agissait, pour l'auteur, à partir d'un travail historique, d'étudier les techniques par lesquelles un sujet construit un rapport déterminé à soi, aux autres et au monde, en partant de la notion de « souci de soi » dans la philosophie grecque et romaine.

Dans le cours de cette année 1982-1983, Foucault passe de la question du gouvernement de soi à celle du gouvernement des autres, qui se cristallise dans la notion de *parrêsia*.

En effet, c'est à la problématisation historique de la notion de *parrêsia*, telle qu'elle s'est élaborée dans la culture grecque aux V[e] et IV[e] siècles avant notre ère, que Foucault consacre les vingt heures de son cours de l'année 1983. La *parrêsia*, c'est le franc-parler, le courage de dire le vrai y compris au risque de sa propre vie, l'expression publique et risquée d'une conviction propre. C'est la situation de Platon qui dit ce qu'il pense au tyran Denys de Syracuse au risque de sa vie, la situation de l'orateur qui prend la parole devant une assemblée, la situation de celui qui doit aller trouver un autre pour lui dire ce qu'il croit vrai de lui dire. L'objectif étant de transformer l'*êthos*, le comportement, le « soi » de celui qui est atteint par cette vérité. L'énonciation de la vérité modifie celui qui a le courage de la dire; ce que l'auteur nomme la « dramatique du discours vrai ». Pour le dire autrement, l'événement même de l'énonciation affecte l'être de l'énonciateur. Le sujet est ainsi engagé ontologiquement dans sa propre parole. Le sujet se constitue toujours dans un rapport déterminé à la vérité.

Il faut alors réévaluer ce que l'on nomme « philosophie »: le discours philosophique n'est pas d'abord un système de propositions vraies ou l'apprentissage d'une connaissance, mais une pensée en acte, une « tâche » qui est « le réel de ce dire-vrai philosophique » (p. 210). La philosophie est bien une pratique, « un mode de vie, une manière d'être, un certain rapport pratique à soi-même par lequel on s'élabore soi-même et on travaille sur soi-même » (p. 202), un art de gouverner sa vie et, le cas échéant, celle des autres. C'est l'acte exigeant de dire une parole vraie qui vient perturber le jeu politique et qui est au cœur d'une relation éthique à soi et aux autres. Nous ne sommes pas très loin de l'injonction de Jésus, qui demande à ses disciples, dans l'évangile de Jean, de « faire la vérité », *poiôn tèn alétheian* (Jn 3,21).

Le gouvernement de soi et des autres est la transcription de la parole même de Michel Foucault, telle qu'elle a été enregistrée par les auditeurs du cours. Cela donne un style particulier à l'ouvrage, à la fois flamboyant et pédagogique. Le lecteur participe à la recherche du philosophe, qui introduit de nouvelles problématiques, essaye des hypothèses, esquisse des perspectives générales concernant la philosophie et la civilisation occidentale à partir d'une étude méticuleuse des textes. Et, ce faisant, perturbe les représentations par trop convenues que nous avons de l'histoire de la philosophie. Foucault explique ainsi sa méthode: « Plutôt que de se référer à une théorie du sujet, il m'a semblé qu'il fallait essayer d'analyser les différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet. [Il s'agit] d'opérer un déplacement, allant de la question du sujet à l'analyse des formes de subjectivation, et d'analyser ces formes de subjectivation à travers les techniques/technologies du rapport à soi, ou, si vous voulez, à travers ce qu'on peut appeler la pragmatique de soi » (pp. 6-7).

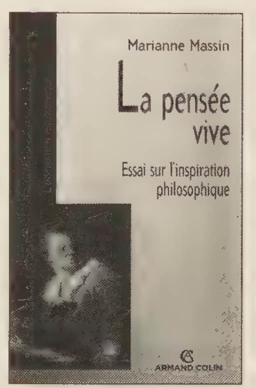
Frédéric Gros, l'éditeur de ce cours, le présente en une quinzaine de pages très éclairantes. Deux index des notions et des noms de personnes, ainsi qu'une table détaillée des matières en font un véritable instrument de travail.
Certes, ce cours poursuit le questionnement engagé l'année précédente, mais il peut éga-

lement s'interpréter comme un nouveau départ : il s'ouvre par une évaluation globale des travaux de l'auteur depuis l'*Histoire de la folie* (1961), suivie d'un commentaire de l'opuscule de Kant qui répond à la question *Qu'est-ce que les Lumières ?*. Ainsi, il constitue une porte d'entrée possible dans l'œuvre de Foucault. Plus largement encore, il peut se lire comme une introduction à la philosophie, à son histoire et à sa pratique.

Ce livre, consacré à la Grèce classique, aux textes d'Euripide, de Thucydide et surtout de Platon, prend donc Kant comme point de départ. En effet, lorsque Foucault s'interroge sur les Grecs, ce n'est pas d'abord pour faire œuvre d'historien, c'est afin d'interpréter l'époque actuelle, la sienne, la nôtre. Qui sommes-nous ? Comment sommes-nous devenus des sujets ? Dans quels rapports de pouvoir exercé les uns sur les autres sommes-nous pris ? Foucault s'inscrit dans l'héritage « critique » de Kant, ce qu'il nomme « l'ontologie du présent », « de la modernité », « de nous-mêmes ». La philosophie comme discours sur la modernité est une interrogation sur le sens philosophique de l'actualité, du présent auquel le philosophe appartient. L'œuvre de Foucault, une fois les caricatures qui en ont été faites dissipées, se révèle d'une grande actualité et d'une immense fécondité pour penser notre présent.

Pascal DAVID, o.p.

Marianne MASSIN, ***La pensée vive. Essai sur l'inspiration philosophique***, coll. « L'Inspiration philosophique », Armand Colin, 2007, 227 p., 22,50 €



Jean-Jacques Rousseau, qui va rendre visite à Diderot alors prisonnier à Vincennes, en octobre 1749, feuillette en chemin le *Mercure de France* et tombe sur la question posée par l'Académie de Dijon (si les sciences et les arts contribuent à épurer les mœurs). « Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, raconte-t-il, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture ; tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières ; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable ; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse » (lettre du 12 janvier 1762 à M. de Malesherbes).

Rousseau n'est pas le seul à vivre une telle expérience. Il y a l'expérience faite par Blaise Pascal la nuit du 23 novembre 1654 et relatée dans le *Mémorial*, la révélation à Nietzsche de l'éternel retour, Socrate inspiré par son *daimôn*, etc. Que faire, en philosophie, de telles expériences ? Expériences qui orientent une vie philosophique et dont les récits révèlent un noyau de similitudes. Ces expériences ont pour nom « inspiration ». C'est à cette notion d'inspiration que Marianne Massin, qui enseigne la philosophie de l'art et l'esthétique à l'Université de Lille-3, consacre un ouvrage. Le poète, le prophète, le mystique diront qu'ils sont inspirés. Mais peut-on parler d'une inspiration en philosophie ? La volonté

de rigueur et de lucidité rationnelle, l'activité autonome et universelle de la raison semblent s'opposer à la passivité d'un sujet soumis à la dictée d'une puissance extérieure. La notion même est suspecte au philosophe qui tient à la tenir à l'écart. La raison philosophique a voulu s'édifier contre l'autorité de l'expérience singulière, contre une inquiétante extériorité, contre l'irrationnelle inspiration.

Mais ce sont les philosophes eux-mêmes qui racontent de telles expériences. S'agit-il de simples préalables, aux marges de la philosophie, ou bien d'une source essentielle à l'activité philosophique ? L'inspiration appartient au processus même de la pensée, qui, comme la respiration, est fait d'un double mouvement d'inspiration et d'expiration. La métaphore du souffle court tout au long de l'ouvrage. « La question de l'inspiration est donc aussi celle de l'échange vital et continué entre l'intérieur et l'extérieur, échange qui permet que se déploie le souffle vivant de la philosophie » (p. 14). La philosophie échappe ainsi à la volonté de maîtrise absolue, à la clôture auto-suffisante du sujet.

Toutefois, l'inspiration n'est pas réservée pour de rares moments à quelques rares privilégiés. Poser la question de l'inspiration, c'est s'interroger « sur la manière dont les idées adviennent dans le quotidien des vies et des pratiques » (p. 146). Pourquoi, soudain, telle idée me vient à l'esprit ? D'où nos idées viennent-elles ? L'auteur consacre la troisième et dernière partie de son travail – la plus stimulante – à cette question, très ordinaire, de la survenue des idées. Les idées nous viennent quand elles veulent, au cours d'une promenade ou devant une œuvre d'art, sans nous demander notre avis. Ce qui est sûr, c'est que l'inspiration est la respiration nécessaire d'une pensée vivante et qu'on ne pense pas seul, autrement dit qu'il faut toujours « situer l'expérience ordinaire de la formation de nos pensées et de ce qui les inspire dans un espace intersubjectif » (p. 191).

Dans ce livre érudit, dense et plaisant à lire, il s'agit de redonner son sens et sa rigueur au mot « inspiration ». Car, à vouloir envers et contre tout « l'autonomie d'un individu supposé maître de lui, on a oublié la force d'appel de ce qui pouvait l'exhausser au-dessus de lui-même : l'inspiration, l'enthousiasme, le ravissement » (p. 29). Marianne Massin, attentive aux témoignages des philosophes dans leur singularité, y mène une enquête historique et déploie une analyse philosophique. On y croise, parmi d'autres, Montaigne et Nietzsche, Pascal, Rousseau et Bergson, Platon surtout, et Simone Weil. C'est à propos de l'attention qu'il est question de Simone Weil. S'il s'agissait de réhabiliter l'inspiration, notion refoulée par la philosophie, il aurait été judicieux, dans cet ouvrage, de donner plus de place à la philosophie de Simone Weil, pour qui les idées et la vérité ne peuvent venir que *du dehors, par inspiration*. Car « la vraie philosophie ne construit rien ; son objet lui est donné, ce sont nos pensées ; elle en fait seulement, comme disait Platon, l'inventaire » (*Ecrits de Marseille*, volume 1, Paris, Gallimard, 2008, p. 59).

L'ouvrage s'achève sur un vigoureux plaidoyer pour la philosophie comme vocation et comme chemin spirituel. Mais pourquoi se garder à tout prix de toute transcendance qui ne soit rien de plus qu'une métaphore ? Pourquoi insister tant sur le fait que l'inspiration est compatible avec la « culture laïque » (p. 221), prise au sens de « sans Dieu » ? Faut-il vraiment, pour le dire avec Paul Valéry, dont il est par ailleurs ici question, tenir que finalement « Tout va sous terre et rentre dans le jeu ! » ? Ne faut-il pas plutôt penser véritablement et rigoureusement cette *extériorité* du vrai et du bien ?

Pascal DAVID, o.p.

Réginald BERNIER

Le père Réginald BERNIER, dominicain, est né en 1917. Ordonné en 1946, traducteur de nombreuses œuvres de Saint Thomas, et bon connaisseur de la théologie sacramentelle, il a une longue et égale expérience de l'ancien et du nouveau rite de la messe. Il réagit ici à la publication par la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X d'un DVD sur la célébration de la messe de Saint Pie V.

Au millimètre près

Dans la foulée du Motu proprio *Summorum Pontificum*, publié le 8 juillet 2007, « sur quelques modalités nouvelles concernant la célébration de la Messe tridentine », les éditeurs de *La lettre à nos frères prêtres* ont publié un DVD accompagné du texte latin-français de l'ordinaire du Missel romain de 1962, pour la messe lue, uniquement. Ce DVD se présente sous le titre : « Célébrer la messe de toujours ». C'était à se demander si les connaissances en matière de liturgie de ces affidés de Mgr Lefebvre ne dépasseraient jamais celles de leur maître et fondateur, dont l'ancien Abbé de Solesmes, dom Jean PROU, me disait un jour, avec un bon sourire, qu' « il ne connaissait rien en liturgie » !

Mais voici qu'en mars 2008, ces mêmes éditeurs de *La lettre à nos frères prêtres* font parler largement leur spécialiste en histoire de la liturgie. Avec prudence, celui-ci, manifestement bien informé - il cite nombre de bons auteurs - s'en tient surtout à l'histoire du Canon romain, pièce majeure, certes, du Missel tridentin, qui, elle, n'a guère bougé depuis les Vème et VIème siècles. Mais, pratiquement rien n'est dit de l'ensemble, si complexe, des prières qui accompagnent les rites de l' offertoire, là où d'autres rites que le romano-tridentin - notre rite dominicain par exemple - manifestent une sobriété que l'on pourrait qualifier d'exemplaire.

Je ne puis me dispenser d'évoquer ici le jugement de Joseph Andreas Jungmann s.j., abondamment et favorablement cité par le liturgiste de *La Lettre à nos frères prêtres*. « Alors le prêtre élève calice et patène tels qu'ils lui ont été remis (par le diacre), en récitant une courte offrande commune aux deux. Dans la liturgie dominicaine, c'est une rédaction combien sobre et plus riche de sens. »

De cette prière d'offrande, Jungmann ne cite que les trois premiers mots[1]. S'y ajoutera, entre le lavabo et l'*Orate fratres*, un « *In spiritu humilitatis* », là aussi d'une rédaction légèrement différente de celle du « romain ». En résumé, pour l'offertoire, deux prières au rite dominicain, contre sept au rite romano-tridentin, d'origine d'ailleurs aussi bien... gallicane que proprement romaine ! On comprend alors le mot de Jungmann recommandant, en vue de la composition de la Messe dite de Paul VI, de s'inspirer de la « discrétion » du rite dominicain[2].

Outre que Benoît XVI évoque explicitement, dans son Motu proprio, l'introduction de nouvelles Préfaces dans le Missel « tridentin » (qui en comptait si peu lors de sa première édition, à l'opposé des vieux « *Ordines romani* »), le Canon romain, heureusement maintenu tel quel par Paul VI, à l'encontre de trop hasardeux « remanieurs », n'est pas quand même sans poser un certain problème... d'identité ! Certes, s'ouvre aujourd'hui, éventuellement, une parenthèse après le nom de l'Apôtre André, jusqu'à inclure les noms de Côme et Damien. Mais, précisément, avant même le nom de ces derniers martyrs, sont cités « Jean et Paul ». Serait-ce, par hasard, le nom des titulaires (tardifs et légendaires !) de la vieille et combien vénérable basilique du *Clivus Scauri* dont, jusqu'au VIème siècle, les titulaires ont été successivement Bisantis et Pammachius ? Jean et Paul, dit la légende du VIème siècle, auraient été deux officiers de l'entourage de Julien l'Apostat, mort lui-même en 363, qui, durant les trois courtes années de son règne, ne s'est jamais rendu à Rome. La légende veut que ces deux officiers aient été martyrisés sur l'ordre exprès de l'empereur, et, contre l'usage universel de Rome, enterrés dans leur propre maison, une « maison-église », adaptée à l'usage liturgique dès la fin du IIIème siècle ! Quand il m'arrive de célébrer l'Eucharistie avec le Canon romain, j'avoue humblement mettre à profit la dite parenthèse !

Mais revenons à notre DVD, forme et fond. Le déroulement de ce disque est d'une durée d'une heure et demie. Il se divise en deux tranches bien distinctes : « répétition », et « célébration » dont, au départ, on aurait aimé que leur spécificité soit plus clairement indiquée. La première partie, plus longue - son déroulement dure presque une heure ! - est une minutieuse « répétition » dont l'acteur, un tout jeune prêtre, d'une exactitude exemplaire, sera le même « acteur », si l'on ose dire, de la « célébration »... Suivons cette première par-

1. Cf. *Missarum solemnia* II, p. 332. Citons intégralement ce texte si court et si dense : « *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offero in memoriam passionis Domini nostri Jesu Christi : et praesta ut in conspectu tuo tibi placens ascendat, et meam et omnium fidelium salutem operetur aeternam.* Reçois, Trinité sainte, cette offrande, que je t'offre en mémoire de la passion de notre Seigneur Jésus Christ : et accorde qu'elle parvienne en ta présence, te plaise, opère mon salut éternel et celui de tous les fidèles. »
2. Selon le témoignage direct du regretté Père GY, o.p. ; à ce propos je me permets d'évoquer l'invraisemblable réaction d'un prêtre, inquiet de nature, plus inquiet encore de tant d'« innovations » post-conciliaires, qui vint un jour me dire son désarroi, un désarroi que dénonçaient et son visage et le ton de sa voix : « mon Père, c'est affreux ! la Messe de Paul VI, c'est la Messe de Voltaire ! (sic !) : « Tu es béni, Dieu de l'univers » ! ... « Dieu de l'univers », « mais c'est le Grand Architecte de Voltaire ! ». J'avais heureusement sous la main une belle édition bilingue (hébreu-allemand) de la Haggadah. Et de lire, à ce prêtre bouleversé (au terme de quelles lectures intégrisantes ?!) les tout premier mots de la bénédiction inaugurale de la Pâque juive : « *Baruch atah Eloheinou Melech ha ôlam ...* » « Tu es béni, notre Dieu, Roi de l'univers », et d'évoquer le vraisemblable usage que Jésus, en personne, avait pu faire de cette bénédiction en inaugurant le repas pascal. D'où, sur le visage de ce prêtre angoissé, un changement à vue ! Mais qu'il me soit permis de regretter que nos traducteurs patentés aient laissé tomber le « *Domine* » du texte latin : « *Benedictus es, Domine Deus universi...* » de cette belle et si discrète formule de présentation des oblats de pain et de vin.

tie. En sacristie, commence l'habillement du prêtre : amict, aube, cordon, étole croisée, manipule, chasuble « violon ». Arrivé à l'autel (dûment garni de ses « canons »), prières au bas de l'autel, etc. Soudain, un grand X blanc vient se surimposer à l'écran ! Que se passe-t-il ? ou, du moins, que s'est-il passé ? Suit alors, sans autre explication, la reprise du geste précédent : un *Dominus vobiscum* à l'ouverture des bras d'abord quelque peu débordante, repris dans les strictissimes limites voulues par les rubriques (d'où le titre quelque peu moqueur de cette recension : « au millimètre près » !). L'impression générale qui se dégage de cette première partie du DVD est celle d'une exemplaire fidélité aux rubriques, certes, mais aussi d'une sécheresse, d'une étroitesse d'interprétation, d'une raideur, elles aussi exemplaires !

La seconde partie du disque (d'une durée d'une demi-heure) sera la reprise, sans à coups cette fois, d'une « célébration », dont on s'aperçoit, en fin de parcours seulement, qu'elle comportait la présence de quelques fidèles, dûment communiés au Corps du Christ. A bon droit, on peut se demander quelle impression un tel enregistrement, d'une si exemplaire et si sèche fidélité aux rubriques pourrait bien laisser à de jeunes prêtres qui n'auraient jamais connu et célébré l'Eucharistie qu'en suivant, avec la plus stricte fidélité, le Missel de Paul VI ?!

Comment ne pas souhaiter, surtout, que cette fidélité pointilleuse aux rubriques de la « Messe de toujours » finisse par se transmuer en fidélité tout court à la Sainte Église ? Voilà bien l'enjeu qui semble se dégager finalement de la lecture de ce DVD, et des prises de position dont il semble être, au niveau des rubriques, l'expression, encore que les « raisons » du dissentiment soient autrement plus graves ! Pour en juger, on se reportera aux deux prises de position, négatives, du responsable de la Fraternité Saint Pie X [3] : l'une et l'autre sont une fin de non-recevoir, et la nette affirmation que l'enjeu du dissentiment, entre Rome et la Fraternité St Pie X, est essentiellement doctrinal. Le choix, « *aïrèsis* », dit la gravité du schisme !

Réginald BERNIER

3. Celle du 7 Juillet 2007 (au moment même de la parution du Motu proprio) ; celle publiée par le journal *La Croix* du 23 Avril 2008.

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 83 — 2008/2

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org -
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnement 2008 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)
France 33 € - Etranger 37 €
Abonnement de soutien : France, 45 € - Étranger, 50 €
Tables 1976-1990 : 13 € franco
Prix de ce n° : 13 € franco

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 160

	VENTE AU NUMERO 2008	*ABONNEMENTS 2008*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**12,00 €**	**40,00 €**	**50 €**
Etranger	**14,00 €**	**47,00 €**	**60 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **8 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2008

Nom ....

Rue ....

Code postal ....Ville..

Pays.......................................Votre numéro d'abonné(e).......................................

	Ordinaire	Soutien
France	40 €	50 €
Etranger	47 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 8 €.
Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.
L'abonnement 2008 vous donne droit aux n°s 277-280.
Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie MG – 84210 PERNES LES FONTAINES/ Dépôt légal : 2271 – 1er trimestre 2007 – Commission paritaire : N° 0909 G 85935

In memoriam

Christian DUQUOC

Alors que notre numéro était déjà sous presse, nous avons appris le décès soudain de notre frère Christian DUQUOC. Né le 22 décembre 1926, il avait fait profession dans l'Ordre des Prêcheurs le 4 octobre 1949 et avait été ordonné le 2 juillet 1953. Il est entré dans la paix du Seigneur ce 28 septembre 2008.

Christian DUQUOC a longtemps enseigné la dogmatique et la christologie à la faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon, ainsi qu'à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève. Il y a formé toute une génération de prêtres, de pasteurs et de laïcs. Ses nombreuses publications ont élargi son rayonnement bien au-delà de la région de Lyon.

À l'occasion de sa longue conversation avec le Père Joseph MOINGT, notre numéro 276 rappelait ses diverses contributions à la christologie depuis les années 1970 (*L'homme Jésus, Le Messie, Jésus homme libre*) jusqu'en 2002 (*L'unique Christ. La symphonie différée*), ainsi que de nombreux autres ouvrages d'ecclésiologie et de théologie fondamentale.

Lumière & Vie lui doit beaucoup. Il en fut le directeur de rédaction de 1992 à 2000, et fit partie quelques années encore par la suite du comité de rédaction. Mais surtout, il a enrichi notre revue d'une soixantaine de contributions à la fois denses, engagées, et modestes dans le ton. Le premier article, écrit pour la revue en 1956, portait sur « Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en saint Paul » (L&V n° 29), le dernier paraît dans ce numéro 279, sous le titre « Du sacré au saint ».

Que soit ici rendu hommage à ce grand serviteur de la Parole et de l'intelligence de la foi.

Fr. Jean-Etienne Long, o.p., *rédacteur*